Georges Bataille

ESCRITOS SOBRE HEGEL

Traducción de
ISIDRO HERRERA



C/ Santa Clara, 10,
28013 - Madrid
Tel: 91 559 13 71
E-mail: arenalibros@arenalibros.com

Diseño de la colección y de la Portada: Eduardo Estrada.
Portada: Arena Libros

ISBN: 84-95897-27-X

Depósito legal: M-8419-2005

Impreso en Gráficas Pedraza
Tels. 91 542 38 17 / 91 559 01 20
Pza. de los Mostenses, 1 - Bajo
28015 Madrid

La edición de esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio Francés de Asuntos Exteriores y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. «García Lorca»)

ÍNDICE:

I

HEGEL, LA MUERTE Y EL SACRIFICIO

El animal muere. Pero la muerte del animal es el devenir de la conciencia.

I. LA MUERTE

La negatividad del hombre

En las *Conferencias* de 1805-1806, en el momento de la plena madurez de su pensamiento, en la época en que escribía la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expresaba así el negro carácter de la humanidad:

> «El hombre es esa noche, esa Nada vacía, que contiene todo en su sencillez indivisa: una riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, ninguna de las cuales viene de modo preciso al espíritu, o (incluso) que no están (ahí) como realmente presentes. Lo que aquí existe es la noche, la interioridad —o— la intimidad de la Naturaleza: (*el*) Yo-personal puro. Dentro de representaciones fantasmagóricas es de noche por todos lados: aquí surge entonces bruscamente una cabeza ensangrentada; ahí, otra aparición blanca; e igual de bruscamente desaparecen del todo. Esta noche es la que percibimos cuando miramos a un hombre a los ojos: hundimos entonces la mirada en una noche

que se vuelve terrible: lo que se nos presenta entonces es la noche del mundo.» [1]

Naturalmente este «bello texto» donde se expresa el romanticismo de Hegel no debe entenderse en un sentido vago. Si Hegel fue romántico, lo fue quizás de una manera *fundamental* (fue de todos modos romántico al comenzar —en su juventud—, cuando era banalmente revolucionario), pero no vio entonces en el romanticismo el método por el que un espíritu desdeñoso cree que subordina el mundo real a la arbitrariedad de sus sueños. Alexandre Kojève, al citarlas, dice que estas líneas expresan la «idea central y última de la filosofía hegeliana», a saber: «la idea de que el fundamento y la fuente de la realidad objetiva (*Wirklichkeit*) y de la existencia empírica (*Dasein*) humanas son la Nada que se manifiesta como Acción negativa o creadora, libre y consciente de sí misma».

Para acceder al mundo desconcertante de Hegel he creído que debía marcar muy visiblemente a la vez sus violentos contrastes y su unidad final.

Para Kojève, «la filosofía 'dialéctica' o antropológica de Hegel es en última instancia una *filosofía de la muerte* (o lo que es lo mismo: del ateísmo)»[2].

Pero si el hombre es «la muerte que vive una vida humana»[3], esa negatividad del hombre, dada en la muerte por el hecho de que esencialmente la muerte del hombre es voluntaria (al derivar de riesgos asumidos sin necesidad, sin razones biológicas), no deja de ser el principio de su acción. Para Hegel, en efecto, la Acción es Negatividad, y la Negatividad, Acción. Por un lado, el hombre que niega la Naturaleza —introduciendo en ella algo así como un reverso, la anomalía de un «Yo personal puro»— está presente en el seno de esa Naturaleza como una noche en la luz, como una intimidad en la exterioridad de esas cosas que son *en sí* —como una

---

[1] Citado por Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 573.

[2] *Op. cit.*, p. 537.

[3] *Op. cit.*, p. 548.

fantasmagoría donde no se compone nada si no es para deshacerse, donde nada aparece sino para desaparecer, donde no hay nada que no sea, sin tregua, absorbido en el *anonadamiento* del tiempo y que no extraiga su belleza del sueño. Pero he aquí el aspecto complementario: esta negación de la Naturaleza no está solamente dada en la conciencia, —donde aparece (aunque para desaparecer) lo que es *en sí*—; esta negación se exterioriza y, al exteriorizarse, cambia realmente (*en sí*) la realidad de la naturaleza. El hombre trabaja y combate: transforma lo dado o la naturaleza: crea, al destruirla, el mundo, un mundo que no existía. Por un lado hay poesía: la destrucción, surgida y diluyéndose, de una *cabeza ensangrentada;* por el otro, Acción: el trabajo, la lucha. Por un lado, la «pura Nada», donde el hombre «no difiere de la Nada sino *por cierto tiempo determinado*»[1]. Por el otro, un Mundo histórico, donde la Negatividad del hombre, esa Nada que lo roe por dentro, crea el conjunto de lo real concreto (a la vez objeto y sujeto, mundo real transformado o no, hombre que piensa y cambia el mundo).

La filosofía de Hegel es una filosofía de la muerte — o del ateísmo[2]

El carácter esencial —y novedoso— de la filosofía hegeliana está en describir la totalidad de lo que es. Y en consecuencia, al mismo

---

1 *Op. cit.*, p. 573.

2 En este parágrafo, y en el parágrafo siguiente, retomo de otra forma lo que dice Alexandre Kojève. Pero no solamente de otra forma; tengo esencialmente que desarrollar la segunda parte de esta frase, difícil de comprender a primera vista en su carácter concreto: «El ser o el anonadamiento del 'Sujeto' es el anonadamiento temporalizante del Ser, el cual debe ser *antes* de ser anonadado: el ser del 'Sujeto' tiene por tanto necesariamente un comienzo. Y siendo anonadamiento (temporal) de la nada en el Ser, siendo una nada que anonada (como Tiempo), el 'Sujeto' es esencialmente negación de sí mismo: tiene por tanto necesariamente un final». En particular, para eso he seguido (como ya lo hice en el parágrafo anterior) la parte de la *Introducción a la lectura de Hegel* que responde a las partes 2 y 3 del presente estudio, a saber: Apéndice II, La idea de la muerte en la filosofía de Hegel, pp. 527-573.

tiempo que da cuenta de todo lo que aparece ante nuestros ojos, y del dar cuenta solidariamente del pensamiento y del lenguaje que expresan —y revelan— esa aparición.

> «A mi parecer —dice Hegel— todo depende de que se exprese y comprenda lo Verdadero no (solamente) como sustancia, sino además como sujeto.»[1]

En otros términos, el conocimiento de la Naturaleza es incompleto, no considera y no puede considerar más que entidades abstractas, aisladas de un todo, de una totalidad indisoluble, que es lo único concreto. El conocimiento debe ser al mismo tiempo antropológico: «además de las bases ontológicas de la realidad natural —escribe Kojève—, debe buscar las de la realidad humana, que es la única capaz de revelarse a sí misma por el Discurso»[2]. Por supuesto, esa antropología no considera al Hombre a la manera de las ciencias modernas, sino como un movimiento que es imposible aislar en el seno de la totalidad. En cierto sentido, es más bien una teología, donde el hombre habría tomado el lugar de Dios.

Pero para Hegel la realidad humana que describe en el seno, y en el centro, de la totalidad es muy diferente a la de la filosofía griega. Su antropología está en la tradición judeo-cristiana, que destaca en el Hombre la *libertad*, la *historicidad* y la *individualidad* Del mismo modo que el hombre judeo-cristiano, el hombre hegeliano es un ser espiritual (es decir, «dialéctico»). Sin embargo, para el mundo judeo-cristiano la «espiritualidad» no se realiza y no se manifiesta plenamente sino en el más allá, y el Espíritu propiamente dicho, el Espíritu verdadera y «objetivamente real» es Dios: «un ser infinito y eterno». Según Hegel, el ser «espiritual» o «dialéctico» es «necesariamente *temporal* y finito». Esto quiere decir que sólo la muerte garantiza la existencia de un ser espiritual o «dialéctico» en el sentido hegeliano. Si el animal que constituye el ser natural del hombre no muriera, es más, si no tuviera la muer-

---

[1] *Fenomenología del espíritu*, Prefacio, Traducción de Jean Hyppolite, t. 1, p.17, l. 1-4

[2] *Op. cit.*, p. 528.

te dentro de sí como la fuente de su angustia, tanto más fuerte cuanto que la busca, la desea y a veces se la da voluntariamente, no habría ni hombre ni libertad, ni historia ni individuo. Dicho de otro modo, si se complace en lo que no obstante le produce miedo, si él es el ser, idéntico a sí mismo, que pone al ser mismo (idéntico) en juego, el hombre es entonces un Hombre de verdad: se separa del animal. Ya no es en adelante, como una piedra, un dato inmutable, lleva consigo la *Negatividad*; y la fuerza, la violencia de la negatividad lo arrojan dentro del movimiento incesante de la historia, que lo modifica, y que únicamente a través del tiempo realiza la totalidad de lo real concreto. Sólo la historia tiene el poder de acabar lo que es, de acabarlo dentro del desarrollo del tiempo. Así la idea de un Dios eterno e inmutable no es, desde este punto de vista, sino un acabamiento provisional, que sobrevive esperando algo mejor. Sólo una vez acabada la historia, el espíritu del Sabio (de Hegel), en el cual la historia reveló, y además acabo de revelar, el pleno desarrollo del ser y la totalidad de su devenir, ocupa una situación soberana, que Dios sólo ocupa provisionalmente, como regente.

Aspecto tragicómico de la divinidad del hombre

A esta manera de ver, con razón, se la puede tener por cómica. Hegel además no habló de ello explícitamente. Los textos en que ella se afirma *implícitamente* son ambiguos, y su extrema dificultad acabó por sustraerlos a la plena luz del día. El propio Kojève mantiene prudencia. Habla de ello sin gravedad, evitando precisar sus consecuencias. Para expresar como conviene la situación en la que Hegel se colocó, sin duda involuntariamente, haría falta el tono, o por lo menos, en una forma contenida, el horror de la tragedia. Pero las cosas pronto tendrían un aire cómico.

Sea como fuere, la figura divina carece de tal manera del paso por la muerte que un mito situado en la tradición asoció la muerte, y la angustia de la muerte, con el Dios eterno y único, de la esfera judeo-cristiana. La muerte de Jesús participa de la comedia en

la medida en que no podríamos introducir sin arbitrariedad el olvido de su divinidad eterna —que le pertenece— dentro de la conciencia de un Dios omnipotente e infinito. El mito cristiano, exactamente, anticipó el «saber absoluto» de Hegel al fundarlo todo en el hecho de que nada divino (en el sentido precristiano de *sagrado)* es posible que sea *finito.* Pero la conciencia vaga en que el mito (cristiano) de la muerte de Dios se formó, pese a todo, difería de la de Hegel: para torcer dentro del sentido de la totalidad una figura de Dios que limitaba lo infinito, fue posible introducir, en contradicción con un fundamento, un movimiento hacia lo finito.

Hegel pudo —y tuvo que hacerlo— configurar la suma (la Totalidad) de los movimientos que se produjeron en la historia. Pero el humor, al parecer, es incompatible con el trabajo y la aplicación que las cosas demandan. Volveré sobre estas palabras, no he hecho, por el momento, más que mezclar las cartas... Es difícil pasar de una humanidad que humilló la grandeza divina a la... del Sabio divinizado, soberano y que hincha su grandeza a partir de la vanidad humana.

Un texto capital

De lo anterior se desprende una sola exigencia de manera precisa: no puede haber auténticamente Sabiduría (Saber absoluto, ni tampoco en general nada semejante) si el Sabio no se eleva, me atrevo a decir, al rango de muerto, por más angustia que haya en ello.

Un pasaje del prefacio de la *Fenomenología del espíritu* expresa con fuerza la necesidad de tal actitud[1]. No hay ninguna duda de que este texto admirable, desde el principio, tenga «una importancia capital», no solamente para la comprensión de Hegel, sino en todos los sentidos.

---

1 Trad. Hyppolite, t. 1, p. 29, citado por Kojève, p. 538-539. [Traducimos directamente del texto francés. La traducción española de Wenceslao Roces es muy semejante, aunque ofrece algunas variantes: cfr. *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 1966, p. 24. *N. de T.*]

« ...La muerte, escribe Hegel, —si queremos denominar así a esa irrealidad— es lo más terrible que hay, y mantener la obra de la muerte es lo que requiere mayor fuerza. La belleza impotente odia el entendimiento, porque éste exige de ella; eso de lo que ella no es capaz. Ahora bien, la vida del Espíritu no es la vida que se amedrenta ante la muerte y se preserva de la destrucción, sino aquella que soporta la muerte y se conserva en ella. El Espíritu no obtiene su verdad sino encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto. Él no es esa potencia (prodigiosa) por ser lo Positivo que se aparta de lo Negativo, como cuando decimos acerca de algo: esto no es nada o (esto es) falso, y, habiéndolo (así) liquidado, pasamos a otra cosa; no, el Espíritu no es esa potencia sino en la medida en que contempla lo Negativo cara a cara (y) permanece cerca de ello. Esa permanencia-prolongada es la fuerza mágica que traduce lo negativo en el Ser-dado.»

La negación humana de la naturaleza y del ser natural del hombre

En principio, hubiera debido empezar más arriba la cita de ese pasaje. He querido no recargar el texto con las líneas «enigmáticas» que lo preceden. Pero indicaré el sentido de algunas líneas omitidas recuperando la interpretación de Kojève, sin la cual la continuación, a pesar de una apariencia relativamente clara, podría permanecer cerrada para nosotros.

Para Hegel es al mismo tiempo fundamental y completamente digno de asombro que el entendimiento del hombre (es decir, el lenguaje, el discurso) haya tenido la fuerza (se trata de un poder incomparable) de separar de la Totalidad sus elementos constitutivos. Esos elementos (este árbol, este pájaro, esta piedra) son en efecto inseparables del todo. Están «ligados entre sí por relaciones espaciales y temporales, incluso materiales, que son indisolubles». Su separación implica la Negatividad humana con respecto a la Naturaleza, de la que he hablado sin llegar a extraer de ella una consecuencia decisiva. Ese hombre que niega la naturaleza, en efecto, no podría existir de ninguna manera fuera de ella. No es solamente un hombre que niega la Naturaleza, es en pri-

mer lugar un animal, es decir, esa cosa misma que niega: no puede por tanto negar la Naturaleza sin negarse a sí mismo. El carácter de totalidad del hombre se da en la extraña expresión de Kojève: esta totalidad es en primer lugar Naturaleza (ser natural), es «el animal antropóforo» (la Naturaleza, el animal indisolublemente unido al conjunto de la Naturaleza, soporte del Hombre). Así la Negatividad humana, el deseo eficaz que tiene el Hombre de negar la Naturaleza destruyéndola —reduciéndola a sus propios fines: la convierte, por ejemplo, en un utensilio y el utensilio será el modelo del objeto aislado de la Naturaleza— no puede detenerse ante sí: en tanto que es Naturaleza, el Hombre se expone a su propia Negatividad. Negar la Naturaleza es negar el animal que sirve de soporte de la Negatividad del Hombre. Sin duda no es el entendimiento que rompe la unidad de la Naturaleza quien hace que haya muerte de hombre, sino que la Acción separadora del entendimiento implica la energía monstruosa del pensamiento, del «puro Yo abstracto», que se opone esencialmente a la fusión, al carácter inseparable de los elementos —constitutivos del conjunto— y que, con firmeza, mantiene su separación.

La posición como tal del ser separado del hombre, su aislamiento en la Naturaleza y, en consecuencia, su aislamiento en medio de sus semejantes, lo condenan a desaparecer de manera definitiva. El animal al no negar nada, perdido sin oponerse a ella en la animalidad global, tal como la animalidad misma está perdida en la Naturaleza (y en la totalidad de lo que es), no desaparece verdaderamente... Sin duda, la mosca individual muere, pero estas moscas son las mismas que el año pasado. ¿Habrán muerto las del año pasado?... Es posible, pero *nada* ha desaparecido. Las moscas permanecen, iguales a sí mismas como lo son las olas del mar. Es aparentemente forzado: un biólogo separa esta mosca del torbellino, ha bastado con un trazo de pincel. Pero la separa *para él*, no la separa para las moscas. Para separarse de las demás, le haría falta a la «mosca» la fuerza monstruosa del entendimiento: entonces ella se nombraría, haciendo lo que generalmente opera el entendimiento gracias al lenguaje, que por sí solo funda la separación de los elementos, y al fundarla se

funda a su vez sobre ella, en el interior de un mundo formado por entidades separadas y nombradas. Pero en ese juego el animal humano encuentra la muerte: encuentra precisamente la muerte humana, la única que espanta, que hiela, pero sólo espanta ni hiela al hombre absorto en la conciencia de su desaparición futura, en cuanto ser separado e irreemplazable; la única verdadera muerte, que supone la separación y, por el discurso que separa, la conciencia de ser separado.

«La belleza impotente odia el entendimiento»

Hasta aquí el texto de Hegel expone una verdad *sencilla* y *común* — pero enunciada de una manera filosófica, que además es propiamente sibilina. En el pasaje citado del Prefacio, por el contrario, Hegel afirma, y describe, un momento *personal* de violencia. Hegel, es decir, el Sabio al cual un Saber absoluto le confiere la satisfacción definitiva. No es una violencia desencadenada. Lo que Hegel desencadena no es la violencia de la Naturaleza, es la energía o la violencia del Entendimiento, la Negatividad del Entendimiento, que se opone a la belleza pura del sueño, que no puede actuar, que es impotente.

En efecto, la belleza del sueño está del lado del mundo donde todavía nada está separado de lo que lo rodea, donde cada elemento, al revés que los objetos abstractos del Entendimiento, está dado concretamente en el espacio y en el tiempo. Pero la belleza no puede *actuar*. Puede ser y conservarse. Si actuara, ya no sería, porque la Acción destruiría en primer lugar lo que ella es: la belleza, que no busca nada, que es, que rechaza que se la perturbe, pero a la que perturba la fuerza del Entendimiento. La belleza por lo demás no tiene el poder de responder a la solicitud del Entendimiento, que le pide que sostenga, manteniéndola, la obra de la muerte *humana*. Es incapaz de hacerlo, en el sentido de que si sostuviera esa obra, se vería empeñada en la Acción. La belleza es soberana, es un fin, o no es: por eso, no es capaz de actuar, es en su mismo principio impotente y no puede ceder a la

negación activa del Entendimiento que modifica el mundo y se convierte él mismo en algo distinto de lo que es[1].

Esa belleza sin conciencia de sí misma no *puede por tanto* verdaderamente, sino por la misma razón que la vida que «retrocede de horror ante la muerte y quiere preservarse de la aniquilación», soportar la muerte y conservarse en ella. Esa belleza que no actúa no por eso sufre menos al sentir romperse en pedazos la Totalidad de lo que es (de lo real-concreto), que es profundamente indisoluble. Ella misma querría seguir siendo el signo de un acuerdo de lo real consigo mismo. No puede convenirse esta Negatividad consciente, despertada en el desgarramiento, esa mirada lúcida, absorta en lo Negativo. Esta última actitud supone, antes que ella, la lucha violenta o laboriosa del Hombre contra la Naturaleza, cuyo desenlace es ella. Es la lucha histórica en donde el Hombre se constituyó como «Sujeto» o como «Yo abstracto» del «Entendimiento», como ser separado y nombrado.

> «Es decir, precisa Kojève, que el pensamiento y el discurso revelador de lo real nacen de la Acción negativa que realiza la Nada al aniquilar el Ser: el ser dado del Hombre (en la Lucha) y el ser dado de la Naturaleza (por el Trabajo — que resulta por lo demás del contacto real con la muerte en la Lucha). Es decir, por

---

11 Aquí mi interpretación difiere un poco de la de Kojève (p. 146). Kojève dice simplemente que la «belleza impotente es incapaz de plegarse a las exigencias del Entendimiento. El esteta, el romántico, el místico huyen de la idea de la muerte y hablan de la Nada misma como de algo que *es*». En particular, define así lo místico admirablemente. Pero la misma ambigüedad se encuentra en el filósofo (en Hegel, en Heidegger), por lo menos a la hora de acabar. En verdad, Kojève me parece que se equivoca al no considerar, más allá del misticismo clásico, un «misticismo consciente», que tiene la conciencia de hacer un Ser de la Nada, y que define además ese callejón sin salida como el de una Negatividad que ya no tuviera campo de Acción (en el fin de la historia). El místico ateo, *consciente de sí*; consciente de deber morir y de desaparecer, viviría, como dice Hegel *evidentemente acerca de sí mismo*, «en el desgarramiento absoluto»; pero, para él, no se trata sino de un período: en contra Hegel, no se saldría de allí «contemplando lo Negativo cara a cara», sino no pudiendo traducirlo nunca en Ser, rechazando hacerlo y manteniéndose en la ambigüedad.

lo tanto, que el ser humano mismo no es otra cosa que esta Acción: él es la muerte que vive una vida humana.»[12]

Insisto en la conexión continua entre un aspecto abismal y un aspecto correoso, prosaico, de esa filosofía, la única que tuvo la pretensión de ser completa. Las posibilidades divergentes de las figuras humanas opuestas se enfrentan en ella y se juntan, la figura del moribundo y la del hombre orgulloso que se aparta de la muerte, la figura del señor y la del hombre clavado al trabajo, la figura del revolucionario y la del escéptico, cuyo deseo está limitado por el interés egoísta. Esa filosofía no es solamente una filosofía de la muerte. También lo es de la lucha de clases y del trabajo.

Pero dentro de los límites de este estudio no tengo la intención de considerar otra vertiente, querría aproximar esta doctrina hegeliana de la muerte a lo que sabemos sobre el «sacrificio».

---

12 Kojève, p. 548.

II. EL SACRIFICIO

El sacrificio, por una parte; y por la otra la mirada de Hegel absorta en la muerte y el sacrificio

No hablaré de la interpretación del sacrificio que hace Hegel en el capítulo de la *Fenomenología* consagrado a la Religión[1]. Ella sin duda tiene un sentido dentro del desarrollo del capítulo, pero se aleja de lo esencial, y tiene, en mi opinión, desde el punto de vista de la teoría del sacrificio, un interés menor que la representación implícita en el texto del Prefacio que sigo comentando.

Acerca del sacrificio, puedo decir esencialmente, en el plano de la filosofía de Hegel, que en cierto sentido el Hombre ha revelado y fundado la verdad humana sacrificando: en el sacrificio, destruyó al animal[2] dentro de sí, no dejando subsistir, de sí mismo y del animal, nada más que la verdad no corporal que describe Hegel, que hace del hombre —según la expresión de Heidegger— un ser para la muerte *(Sein zum Tode)* o —según la expresión del propio Kojève— «la muerte que vive una vida humana».

En verdad, el problema de Hegel está planteado dentro de la acción del sacrificio. En el sacrificio, la muerte, por una parte, afecta esencialmente al ser corporal; y es, por otra parte, en el sacrificio donde precisamente «la muerte vive una vida *humana*».

[1] *Fenomenología*, cap. VIII: La Religión, B: La Religión estética, a) La obra de arte abstracta (t. II, p. 235-236). En esas dos páginas, Hegel tiene efectivamente en cuenta la desaparición de la *esencia objetiva*, pero sin desarrollar su alcance. En la segunda página, Hegel se limita a consideraciones propias de la «religión estética» (la religión de los griegos).

[2] Sin embargo, aunque el sacrificio del animal parezca anterior al del hombre, nada prueba que la elección del animal signifique el deseo inconsciente de oponerse al animal en cuanto tal; el hombre se opone solamente al ser corporal, al ser dado. Por otro lado se opone también a la planta.

Incluso habría que decir que el sacrificio es justamente la respuesta a la exigencia de Hegel, cuya formulación recuperaré:

> «El Espíritu no obtiene su verdad sino encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto. No es esa potencia (prodigiosa) por ser lo Positivo que se aparta de lo Negativo... no, el Espíritu no es esa potencia sino en la medida en que contempla lo Negativo cara a cara (y) permanece cerca de ello... «

Si tenemos en cuenta el hecho de que la institución del sacrificio es prácticamente universal, es claro que la Negatividad, encarnada en la muerte del hombre, no es solamente una construcción arbitraria de Hegel, sino que ella ha desempeñado un papel en el espíritu de los hombres más simples, sin acuerdos análogos a los que regulan de una vez para siempre las ceremonias de una Iglesia — sin embargo, de una manera unívoca. Es chocante ver que una *Negatividad* común ha mantenido a través de la tierra un estrecho paralelismo dentro del desarrollo de instituciones bastante estables, que tienen la misma forma y los mismos efectos.

Viva o muera, el hombre no puede conocer inmediatamente la muerte

Hablaré más adelante de las profundas diferencias entre el hombre del sacrificio, que obra en la ignorancia (la inconsciencia) de los confines de lo que hace, y el Sabio (Hegel) que se vuelve hacia las implicaciones de un Saber absoluto para él mismo.

A pesar de esas diferencias, se trata siempre de manifestar lo Negativo (y siempre, de una manera concreta, es decir, en el seno de la Totalidad, cuyos elementos constitutivos son inseparables). La manifestación privilegiada de la Negatividad es la muerte, pero la muerte en verdad no revela nada. Se trata en principio de su ser natural, animal, cuya muerte le revela al Hombre a sí mismo, pero la revelación nunca tiene lugar. Porque, una vez muerto, el ser animal que lo soporta, el propio ser humano ha dejado de ser. Para que finalmente el hombre se revele ante sí mismo debería morir, pero tendría que hacerlo viviendo —viéndose dejar de ser. En otros términos, la muerte misma debería convertirse en conciencia (de sí) en el mismo momento en que aniquila el ser conscien-

te. En cierto sentido es lo que tiene lugar (lo que por lo menos está a punto de tener lugar, o que tiene lugar de una manera fugaz, inaprensible) por medio de un subterfugio. En el sacrificio, quien sacrifica se identifica con el animal herido de muerte. Muere así viéndose morir, e incluso, de alguna manera, por su propia voluntad, prendado del arma del sacrificio. ¡Pero es una comedia!

Sería al menos una comedia si existiera algún otro método que le revelara al ser vivo la invasión de la muerte: ese acabamiento del ser finito, que es lo único que realiza y puede realizar *su* Negatividad, que lo mata, lo *termina* y definitivamente lo suprime. Para Hegel, la *satisfacción* no puede tener lugar, el deseo no puede ser aplacado más que en la conciencia de la muerte. La satisfacción sería en efecto contraproducente con lo que designa la muerte, si ella supusiera la excepción de la muerte, si el ser satisfecho, al no tener conciencia, y plenamente, de lo que es de una manera constitutiva, es decir, mortal, tuviera más tarde que ser expulsado de la satisfacción por la muerte. Por eso es por lo que la conciencia que él tiene *de sí* debe reflexionar (reflejarse) en ese movimiento de negatividad que lo crea, que justamente hace de él un hombre por la sencilla razón de que un día lo matará.

Su propia negatividad lo matará, pero de ahí en adelante para él ya no habrá nada: su muerte es creadora, pero si la conciencia de la muerte —de la maravillosa magia de la muerte— no lo toca antes de que muera, para él será, mientras viva, como si la muerte no tuviera que alcanzarlo, y esa muerte venidera no podrá concederle un carácter *humano*. Así sería preciso que, a cualquier precio, el hombre viva en el momento en que muere verdaderamente, o que viva con la impresión de morir verdaderamente.

El conocimiento de la muerte no puede vivir sin un subterfugio: el espectáculo

Esa dificultad anuncia la necesidad del *espectáculo* o en general de la *representación*, sin cuyas ensayos podríamos, frente a la muerte, permanecer ajenos, ignorantes, como aparentemente lo están

los animales. Nada, en efecto, es menos animal que la ficción, más o menos alejada de lo real, de la muerte.

El Hombre no sólo vive de pan, sino también de comedias mediante las cuales se engaña voluntariamente. Dentro del Hombre, el animal, el ser natural, es el que come. Pero el Hombre asiste al culto y al espectáculo. O incluso puede leer: entonces la literatura prolonga para él, en la medida en que es soberana, auténtica, la magia obsesiva de los espectáculos, trágicos o cómicos.

Se trata, por lo menos en la tragedia[1], de identificarnos con algún personaje que muere y de creer que morimos mientras estamos con vida. Por lo demás, la imaginación pura y simple basta, pero ésta tiene el mismo sentido que los subterfugios clásicos, los espectáculos o los libros, a los que recurre la multitud.

Acuerdo y desacuerdo entre las conductas ingenuas y la reacción lúcida de Hegel

Al aproximarla al sacrificio y por ese camino al tema primario de la *representación* (del arte, de las fiestas, de los espectáculos), he querido mostrar que la reacción de Hegel es la conducta humana fundamental. No es una fantasía o una conducta extraña, es por excelencia la expresión que la tradición ensayaba hasta el infinito. No es Hegel aisladamente, es la humanidad entera la que en todas partes y siempre ha querido captar mediante un rodeo aquello que la muerte al mismo tiempo le daba y le sustraía.

Entre Hegel y el hombre del sacrificio subsiste, sin embargo, una diferencia profunda. Hegel despertó de manera *consciente* a la representación que se formó de lo Negativo: éste le situaba lúcidamente en un punto del «discurso coherente» mediante el cual se revelaba a sí mismo. Esa Totalidad incluye el discurso que la revela. Mientras que el hombre del sacrificio, al cual le faltó un conocimiento discursivo de lo que hacía, sólo tuvo de ello el conocimiento «sensible», es decir, oscuro, reducido a la emoción ininteligible. Es verdad que

[1] Más adelante hablo de la comedia.

el propio Hegel, más allá del discurso, y a su pesar (en un «desgarramiento absoluto»), recibió incluso con mayor violencia el choque de la muerte. Más violentamente sobre todo por la sencilla razón de que el amplio movimiento del discurso extendía sin límites su alcance, es decir, en el marco de la Totalidad de lo real. Para Hegel, sin ninguna duda, el hecho de que siguiera estando vivo era simplemente un agravante. Mientras que el hombre del sacrificio mantiene su vida esencialmente. La mantiene no solamente en el sentido de que la vida es necesaria para la representación de la muerte, sino que creía *enriquecerla*. Pero por tomar la cosa desde atrás, la emoción sensible y *querida* en el sacrificio tenía más interés que la sensibilidad *involuntaria* de Hegel. La emoción de la que hablo es conocida, es definible, se trata del horror *sagrado:* a la vez la experiencia más angustiosa y la más rica, que no se limita por sí misma al desgarramiento, que por el contrario se abre, como un telón de teatro, hacia un más allá de este mundo donde el día que se alza transfigura todas las cosas y destruye su sentido limitado.

En efecto, si la actitud de Hegel opone a la ingenuidad del sacrificio la conciencia experta y la prescripción sin fin de un pensamiento discursivo, esa conciencia y esa prescripción tienen todavía un punto oscuro: no podríamos decir que Hegel desconoció el «momento» del sacrificio: ese «momento» está incluido, implicado en todo el movimiento de la *Fenomenología* — donde la Negatividad de la muerte, en tanto que el hombre la asume, convierte en un hombre al animal humano. Pero al no haber visto que el sacrificio por sí solo daba testimonio de *todo* el movimiento de la muerte[1], la

---

[1] Quizás falta una experiencia religiosa católica. Imagino que el catolicismo está más cerca de la experiencia pagana, Entiendo una experiencia religiosa universal de la cual la Reforma se aleja. Quizás sólo una profunda piedad católica puede haber introducido el sentimiento íntimo sin el cual la fenomenología del sacrificio sería imposible. Los conocimientos modernos, mucho más extensos que en la época de Hegel, han contribuido seguramente a la solución de este enigma fundamental (¿por qué, sin una razón admisible, la *humanidad en general* ha «sacrificado»?), pero creo seriamente que una descripción fenomenológica correcta sólo podría apoyarse al menos en un *periodo* católico.

Pero de cualquier manera Hegel, hostil al *ser* sin un hacer —a lo que simple-

experiencia final —y propia del Sabio— descrita en el Prefacio de la *fenomenología* fue en primer lugar *inicial* y *universal* — y no supo en qué medida tenía razón, — con qué exactitud describe el movimiento íntimo de la Negatividad; — no ha separado claramente la muerte del sentimiento de tristeza al que la experiencia ingenua opone una especie de plataforma giratoria de las emociones.

La tristeza de la muerte y el placer

El carácter unívoco de la muerte para Hegel inspira justamente a Kojève el siguiente comentario, que sigue refiriéndose al pasaje del Prefacio[1]: «Ciertamente la idea de la muerte no aumenta el *bienestar* del Hombre; no lo hace *feliz* y no le procura ningún placer.» Kojève se ha preguntado de qué manera la satisfacción resulta de una estancia cerca de lo Negativo, de un cara a cara con la muerte, y creyó que debía, honestamente, rechazar la satisfacción vulgar. El hecho de que el propio Hegel a propósito de ello diga del Espíritu que «no obtiene su verdad más que encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto» va en principio a la par que la Negación de Kojève. En consecuencia, sería incluso superfluo insistir... Kojève dice sencillamente que la idea de la muerte «es la única que puede satisfacer (el) orgullo del hombre»... En efecto, el deseo de ser «reconocido», que Hegel sitúa en el origen de las luchas históricas, podría expresarse en una actitud intrépida, apropiada para realzar un carácter. «Sólo, dice Kojève, siendo o sintiendo que se es mortal o finito, es decir, existiendo y sintiéndose existir en un universo sin más allá o sin Dios, es como el Hombre puede afirmar y hacer reconocer su libertad, su historicidad y su

---

mente *es*, y no es *Acción*— se interesaba más por la muerte militar; a través de ella percibió el tema del sacrificio (aunque emplea la misma palabra en un sentido moral): «La condición-de-soldado y la guerra, dice en sus *Conferencias* de 1805-1806, son el sacrificio objetivamente real del Yo-personal, el peligro de muerte para lo particular — esta contemplación de su Negatividad abstracta inmediata...» (*Obras*, XX, p. 261-262, citado por Kojève, p. 558). El sacrificio religioso no carece, desde el propio punto de vista de Hegel, de una significación esencial.

[1] Kojève, p. 549. Las palabras subrayadas son del autor.

individualidad 'única en el mundo'». Pero si Kojève descarta la satisfacción vulgar, la felicidad, ahora descarta el «desgarramiento absoluto» del que habla Hegel: en efecto, tal desgarramiento no concuerda con el deseo de ser reconocido.

La satisfacción y el desgarramiento coinciden sin embargo en un punto, pero allí concuerdan con el *placer.* Esta coincidencia tiene lugar en el «sacrificio»; por supuesto, en general de *la forma ingenua de la vida,* de toda existencia en el tiempo presente, que manifiesta lo que el Hombre *es*: lo que él significa de nuevo en el mundo tras haberse convertido en el *Hombre,* y a condición de haber satisfecho sus necesidades «*animales*».

De cualquier forma, el *placer,* al menos el placer de los sentidos, es tal que a su respecto la afirmación de Kojève podría difícilmente ser mantenida: la idea de la muerte contribuye, en cierto modo y en ciertos casos, a multiplicar el placer de los sentidos. Creo incluso que, en forma de mancha, el mundo (o más bien la imaginería general) de la muerte está en la base del erotismo. El sentimiento del pecado se vincula en la conciencia clara a la idea de la muerte, y *de la misma forma* el sentimiento del pecado se vincula al placer[1]. No hay en efecto placer *humano* sin una situación irregular, sin la ruptura de una prohibición, de las cuales, actualmente, la más simple—y al mismo tiempo la más fuerte— es la de la desnudez.

Por lo demás, la posesión fue asociada, en su tiempo, con la imagen del sacrificio: era un sacrificio cuya víctima era la mujer... Esta asociación de la poesía antigua está llena de sentido: se relaciona con un estado preciso de la sensibilidad donde el elemento sacrificial, el sentimiento de horror sagrado se vinculó incluso, en forma debilitada, al placer suavizado; donde, por otra parte, el gusto por el sacrificio y la emoción que provocaba no tenían nada que pareciera contrario al goce.

Hay que decir también que el sacrificio era, como la tragedia, el elemento de una fiesta: anunciaba una alegría deletérea, ciega, y

[1] Es al menos posible, y si se trata de las prohibiciones más comunes, es banal.

todo el peligro de esa alegría, pero este es justamente el principio de la alegría *humana:* ella excede y amenaza de muerte a quien arrastra con su movimiento.

La angustia alegre, la alegría angustiada

A la asociación de la muerte con el placer, que no está dada, que al menos no está inmediatamente dada en la conciencia, se opone evidentemente la tristeza de la muerte, siempre en el trasfondo de la conciencia. En principio, *conscientemente,* la humanidad «retrocede de horror ante la muerte». En su principio, los efectos destructivos de la Negatividad tienen como objeto la Naturaleza. Pero si la Negatividad del Hombre lo lleva al encuentro del peligro, si éste hace de sí mismo, al menos del animal, del ser natural que es, el objeto de su negación destructora, la condición banal es entonces la inconsciencia en que está con respecto a la causa y a los efectos de sus movimientos. Ahora bien, fue esencial para Hegel *tomar conciencia* de la Negatividad como tal, captar su horror, en este caso el horror a la muerte, sosteniendo y contemplando la obra de la muerte cara a cara.

Hegel, de esta manera, se opone menos a los que retroceden que a los que dicen: «no es nada». Parece alejarse más de los que reaccionan alegremente.

Insisto, queriendo hacer que surja, lo más claramente posible, por detrás de su similitud, la oposición entre la actitud ingenua y la de la Sabiduría —*absoluta*— de Hegel. No estoy seguro, en efecto, de que de entre las dos actitudes la menos *absoluta* sea la más ingenua.

Citaré un ejemplo paradójico de reacción alegre ante la obra de la muerte.

La costumbre irlandesa y galesa del «wake» es poco conocida, pero se la observaba todavía a finales del siglo pasado. Es el tema de la última obra de Joyce[1], *Finnegan's Wake,* se trata del velatorio fúnebre de Finnegan (aunque la lectura de esa célebre novela es

---

[1] Sobre el tema de ese libro oscuro, véase E. Jolas, *Élucidation du monomythe de James Joyce* (*Critique,* julio 1948, p. 579-595).

cuanto menos penosa). En el país de Gales se disponía el ataúd *abierto*, de pie, en el sitio de honor de la casa. El muerto estaba vestido con sus mejores ropas, con su sombrero de copa. Su familia invitaba a todos sus amigos, que honraban tanto más a quien los había dejado cuanto más tiempo bailaban y menos moderadamente bebían a su salud. Se trata de la muerte de *otro*, pero en tales casos la muerte del otro es siempre la imagen de la propia muerte. Nadie podría alegrarse así más que con una condición: el muerto, que es otro, está de acuerdo; el muerto que a su vez será el bebedor y que no tendrá un sentido distinto del primero.

Esta reacción paradójica podría responder al anhelo de negar *la existencia de la muerte*. ¿Anhelo lógico? Creo que no lo es para nada. En México, en nuestros días, es común considerar la muerte en el mismo plano que la diversión: ahí se ven, en las fiestas, muñecos-esqueleto, golosinas-esqueleto, tiovivos-esqueleto, pero esa costumbre está ligada a un intenso culto de los muertos, una obsesión visible por la muerte[1].

No se trata, si considero la muerte alegremente, de decir por mi parte, apartándome de lo que espanta: «no es nada» o «es falso». Al contrario, la alegría, ligada a la obra de la muerte, me produce angustia, es acentuada por mi angustia y como contrapartida exaspera esa angustia: finalmente la angustia alegre, la alegría angustiada, me producen con un escalofrío el «absoluto desgarramiento» donde mi alegría termina de desgarrarme, pero donde el abatimiento seguiría a la alegría si yo no fuera desgarrado hasta el fin, sin medida.

Quisiera hacer sensible una oposición precisa: por un lado, la actitud de Hegel es menos completa que la de la humanidad ingenua, pero esto sólo tiene sentido si vemos, recíprocamente, la actitud ingenua impotente para mantenerse sin escapatorias.

---

[1] Eso destacaba en el documental que Eisenstein había extraído de su trabajo para un largo filme : *Tormenta sobre México*. Lo esencial se refería a las extravagancias de las que hablo.

El discurso le atribuye fines útiles al sacrificio «con posterioridad»

He vinculado el sentido del sacrificio a la conducta del Hombre una vez satisfechas sus necesidades de animal: el Hombre difiere del ser natural que él también es: el gesto del sacrificio es lo que él es humanamente, y el espectáculo del sacrificio pone entonces su humanidad de manifiesto. Liberado de la necesidad animal, el hombre es soberano: hace lo que le place, su santa voluntad. Puede hacer finalmente en esas condiciones un gesto rigurosamente autónomo. Mientras debía satisfacer necesidades animales, tenía que *actuar* con miras a un fin (debía procurarse alimentos, protegerse del frío). Eso supone una servidumbre, una serie de actos subordinados al resultado final: la satisfacción natural, animal, sin la cual el Hombre propiamente dicho, el Hombre soberano, no podría subsistir. Pero la inteligencia, el *pensamiento discursivo* del Hombre se han desarrollado en función del trabajo servil. Sólo la palabra sagrada, poética, limitada al plano de la belleza impotente, conservaba el poder de manifestar la plena soberanía. El sacrificio sólo es por tanto una manera de ser *soberano*, *autónomo*, en la medida en que el discurso *significativo* no informe de ello. En la medida en que el discurso informa de ello, lo que es *soberano* viene dado en términos de *servidumbre*. En efecto, lo que es *soberano* por definición no *sirve*. Pero el simple discurso debe responder a la cuestión que plantea el pensamiento discursivo concerniente al sentido que cada cosa debe tener en el plano de la utilidad. En principio, estaría allí para *servir* a tal o cual fin. Así la simple manifestación del vínculo del Hombre con la aniquilación, la pura revelación del Hombre a sí mismo (en el momento en que la muerte fija su atención) pasa de la soberanía a la primacía de los fines serviles. El mito, asociado al rito, tuvo en primer lugar la belleza impotente de la poesía, pero el discurso en torno al sacrificio se deslizó hacia la interpretación vulgar, interesada. A partir de efectos ingenuamente imaginados en el plano de la poesía, como el apaciguamiento de un dios o la pureza de los seres, el discurso significativo dio como fin de la operación la abundancia de la lluvia o la felicidad de la ciudad. La voluminosa obra de Frazer, que evoca las formas de soberanía más *impotentes* y, en apariencia, las menos pro-

picias para la felicidad, tiende a referir el sentido del acto ritual a los mismos fines que el trabajo en los campos, a hacer del sacrificio un rito agrario. Actualmente esa tesis de *La rama dorada* carece de crédito, pero pareció sensata en la medida en que los mismos pueblos que hacían sacrificios inscribieron el sacrificio soberano en el marco de un lenguaje de labradores. En efecto, de manera muy arbitraria, que nunca justificó el crédito de una razón rigurosa, intentaron, y debieron esforzarse en ello, someter el sacrificio a las leyes de la acción, a las cuales estaban ellos mismos sometidos, o se esforzaban por someterse.

Impotencia del sabio para alcanzar la soberanía a partir del discurso

Así la soberanía del sacrificio no es tampoco absoluta. No lo es en la medida en que la institución mantiene dentro del mundo de la actividad eficaz una forma cuyo sentido es por el contrario ser soberana. No puede dejar de producirse un deslizamiento en provecho de la servidumbre.

Si la actitud del Sabio (de Hegel) no es por su parte soberana, las cosas más bien pasan en el sentido contrario: Hegel no se alejó, y si no pudo encontrar la auténtica soberanía, se aproximó a ella lo más que podía. Lo que le separó de ella sería incluso imperceptible, si no pudiéramos vislumbrar una imagen más rica a través de esas alteraciones de sentido, que atañen al sacrificio y lo han reducido del estado de *fin* al de simple *medio*. Por parte del Sabio, la clave de un rigor menor no es el hecho de que el discurso empeñe su soberanía en un marco que no puede convenirle y que la atrofia, sino precisamente el hecho contrario: la soberanía en la actitud de Hegel procede de un movimiento que el *discurso* revela y que, en el espíritu del Sabio, nunca está separado de su revelación. Ella por tanto no puede ser plenamente *soberana:* el Sabio en efecto no puede dejar de subordinarla a la finalidad de una Sabiduría que supone el acabamiento del discurso. Sólo la Sabiduría *será* la plena autonomía, la soberanía del ser... Lo *sería* más bien si pudiéramos encontrar la soberanía buscándola: en efecto, si la busco, hago el proyecto de ser... soberanamente: pero el *proyecto* de ser... soberanamente ¡supone un ser servil! Lo que no obstante asegura

la soberanía del momento descrito es el «desgarramiento absoluto» del que habla Hegel, la ruptura, por un tiempo, del discurso. Pero esa ruptura no es ella misma soberana. En cierto sentido es un accidente en la ascensión. Aunque una y otra soberanías, la ingenua y la sabia, sean la de la muerte, más allá de la diferencia de un ocaso en el nacimiento (de la lenta alteración a la manifestación imperfecta), también difieren en este punto preciso: por parte de Hegel se trata justamente de un accidente. No es un azar, un infortunio, que carecieran de sentido. Al contrario, el desgarramiento está lleno de sentido («*El Espíritu no obtiene su verdad*, dice Hegel (pero soy yo quien subraya), sino encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto.») Pero ese sentido es desgraciado. Es lo que limitó y empobreció la revelación que el Sabio extrajo de una estancia en los lugares donde reina la muerte. Acogió la soberanía como un peso, que soltó...

¿Tendría yo la intención de minimizar la actitud de Hegel? ¡La verdad es lo contrario! He querido mostrar el incomparable alcance de su recorrido. A tal fin no debía ocultar la parte más débil (e incluso inevitable) del fracaso.

A mi entender, lo que se desprende de mis aproximaciones es más bien la excepcional seguridad de este recorrido. Si fracasó, no se puede decir que fue el resultado de un error. El sentido mismo del fracaso difiere del sentido del error que lo causó: sólo el error es tal vez fortuito. Del «fracaso» de Hegel, como de un movimiento auténtico y cargado de sentido, hay que hablar en general.

De hecho, el hombre siempre persigue una soberanía auténtica. Esta soberanía, en apariencia, la tuvo en cierto sentido inicialmente, pero sin ninguna duda entonces no podía ser de manera *consciente*, de modo que en cierto sentido no la tuvo, se le escapaba. Veremos que persiguió de distintas formas lo que siempre se le hurtaba. Siendo lo esencial que no es posible alcanzarlo conscientemente ni buscarlo, pues la búsqueda lo aleja. Pero puedo creer que nunca nada nos es dado sino de esa manera equívoca.

II

HEGEL, EL HOMBRE Y LA HISTORIA

Generalmente me parece que los juegos del pensamiento actual son falsos debido al desconocimiento, en el que nos complacemos, de la representación general que desde 1806 planteaba Hegel acerca del Hombre y del Espíritu humano. Ni siquiera puedo saber hasta qué punto es grandiosa esta representación, ni si es el superior objeto que se debe proponerse mi reflexión, pero existe y se impone en la medida en que la conocemos: lo menos que de ella podría decir es que resulta vano ignorarla, y más vano aún sustituirla por las improvisaciones imperfectas, impuestas tácita y acaso hipócritamente, por todos los que hablan del hombre.

Diré, sin embargo, desde el principio que este desconocimiento tiene en parte excusas. La lectura de Hegel es difícil y la exposición de esta representación que Alexandre Kojève ha planteado en su *Introducción a la lectura de Hegel* se presenta (pero sólo a primera vista) de un modo que disuade al lector. No tengo intenciones de remediar con un artículo las dificultades que siglo y medio no han logrado resolver. Pero intentaré hacer sensible la riqueza de un contenido que hasta aquí se le ha hurtado al conjunto de los hombres y que les interesa en el más alto grado.

La importancia casi dominante que ha adquirido el marxismo de nuestro tiempo ha contribuido por otra parte a dirigir la atención hacia la filosofía de Hegel, pero una tendencia a privilegiar, a partir de Engels antes que del propio Hegel, los aspectos dialécticos de la naturaleza ha dejado un poco en las sombras el desarrollo dialéctico fundamental del hegelianismo, que se asienta en el Espíritu —es decir, en el hombre— y cuyo movimiento decisivo considera la oposición entre el Amo y el Esclavo (la división de la especie humana en clases opuestas).

I. EL SOBERANO (O EL AMO), LA MUERTE Y LA ACCIÓN

No me demoraré, al querer una idea de la representación del hombre en Hegel más chocante que explícita, en principios filosóficos, pero antes de hablar del Amo y del Esclavo deberé no obstante mostrar que la filosofía de Hegel está fundada en la negatividad que, en el dominio del Espíritu, opone generalmente el Hombre a la Naturaleza. La negatividad es el principio de la Acción o más bien la Acción es Negatividad y la Negatividad, Acción. En primer lugar, el Hombre niega la Naturaleza introduciendo en ella, como un reverso, la anomalía de un «Yo personal puro». Ese «Yo personal puro» está presente en el seno de la Naturaleza como una noche en la luz, como una intimidad en la exterioridad de esas cosas que son *en sí*, y que, como tales, no pueden desarrollar la riqueza de la oposición dialéctica.

Esa intimidad es la de la muerte, el «Yo personal puro» opone a la presencia estable de la Naturaleza esa disposición inminente que desde el principio es el sentido profundo de su aparición. Pero la negación de la Naturaleza no está solamente dada en la conciencia de la muerte — así pues, puedo seguir insistiendo en que la forma más humana se da en la contemplación del sacrificio sangriento[1], y esa

[1] En la nota del original, Bataille remite al artículo que en nuestra edición precede a éste: *Hegel, la muerte y el sacrificio.* [*N. de T.*]

negación cambia realmente (cambia *en sí*) el dato natural mediante el trabajo. La Acción del ser personal comienza, transformando el mundo y creando con todas las piezas un mundo humano, dependiendo sin duda de la Naturaleza, pero en lucha contra ella.

La Acción, según Hegel, no se da por otra parte directamente en el trabajo[1]. La Acción se da en primer lugar en la lucha del Amo —lucha de puro prestigio— con miras al Reconocimiento[2] Esa lucha es esencialmente una lucha a muerte. Es, para Hegel, la forma en que se le aparece al Hombre su Negatividad (su conciencia de la muerte). Así la Negatividad de la muerte y la del trabajo estarán estrechamente ligadas.

Daré una interpretación personal de esa Lucha a muerte, que es el tema inicial de la dialéctica del *Amo*, al referirme a la forma similar del *soberano*[3]. La actitud del Amo implica la soberanía: y el riesgo de morir aceptado sin razones biológicas es su efecto. Luchar sin tener como objeto la satisfacción de necesidades animales es de principio en sí mismo ser soberano, es expresar una

---

[1] En *Lascaux ou la naissance de l'art* (Ginebra, Skira), he representado la anterioridad aparente del trabajo, pero la construcción lógica de Hegel es independiente de la cronología de los acontecimientos. Los desarrollos que introduje en *Lascaux* son correctos desde el punto de vista hegeliano.

[2] En su *Introducción a la lectura de Hegel:*

1º En primer lugar, Kojève ha publicado (p. 9-34) una traducción ampliamente comentada del capítulo IV; sección A de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que describe la oposición entre el Amo y el Esclavo.

2º La exposición de esa misma dialéctica está recogida (p. 51-56) en unas notas de Raymond Queneau durante un curso impartido por Kojève en la Escuela de Altos Estudios en 1933-1934; igualmente en el texto completo de ese curso en 1937-1938 (p. 172-180); también en el capítulo titulado «La dialéctica de lo Real y el método fenomenológico en Hegel» (p. 494-501).

[3] Al escribir la dialéctica del Amo y del Esclavo (el texto cuya traducción comentada se ofrece «a modo de introducción» en Kojève, p. 9—34), Hegel no se fijaba más que en los movimientos del ser individual del Hombre. Sólo trata acerca de la evolución dialéctica de la sociedad en sí misma en los capítulos VI y VII de la *Fenomenología del Espíritu*. A mi entender es un defecto, por lo demás de escasa importancia. En la dialéctica de la soberanía que esbozo, el punto de vista de los capítulos IV y V y el de los capítulos VI y VII se reducen a uno solo: el individuo no está separado de las funciones sociales y religiosas.

soberanía. Ahora bien, todo hombre es inicialmente soberano, pero esa soberanía es si acaso la del animal salvaje. Si no luchara a muerte contra sus semejantes, al no ser reconocida, su soberanía sería como si no existiera. Sería la soberanía de un zorro o de un mirlo. La fuerza no desempeña ningún papel, pues el hecho le huir de un peligro no acarrea servidumbre duradera. La soberanía animal permanece sin cambios. Pero la soberanía humana es aquélla ante la cual se inclinan los otros hombres, no es la del zorro al que el mirlo nunca servirá. Hasta tal punto llega que, aunque la lucha entablada fuera de puro prestigio, si mata a su adversario, un hombre no ha obtenido nada a cambio: un muerto no puede reconocer a quien lo ha matado. Tiene por eso que reducirlo a la esclavitud.

Desde entonces la humanidad se divide en dos clases: la de los hombres soberanos, que Hegel designó con el nombre de Amos (*Herren*), y la de los esclavos (*Knechten*), que sirven a los Amos.

En primer lugar, el Amo de Esclavos parece haber alcanzado su meta. El Esclavo, en efecto, se hace cargo de toda servidumbre, libera al Amo de los cuidados y de las actividades anteriores, sin las cuales este último no hubiera podido hasta entonces satisfacer sus necesidades animales.

En este punto, introduzco esta observación personal: antes de tener esclavos, el hombre no tenía más que una soberanía limitada. El soberano eventualmente debía dividir su vida en dos partes, una absolutamente soberana y la otra activa, al servicio de los fines animales. Los esclavos le permitieron liberarse de la parte activa. Pero esta liberación tuvo su contrapartida.

En la vida del Amo de Esclavos, la parte soberana, manifestada en la lucha de puro prestigio, deja de ser únicamente soberana: tiene dos aspectos. Por un lado, la lucha adquiere el valor y la forma de una actividad útil; por otro lado, esa actividad útil siempre es desviada hacia fines que sobrepasan la utilidad en el sentido del prestigio. De cualquier forma, se ha constituido un *poder* en manos del soberano. La soberanía por tanto deja de ser lo que fue: la belleza impotente que anteriormente, en los combates, en primer lugar sólo sabía matar.

Las dos formas antiguamente banales de la soberanía, la reli-

giosa y la militar, responden a esa división. La religiosa no acarrea forzosamente ventajas, puede también tener inconvenientes y, por esa vía, manifestar incluso con bastante dureza el hecho de que la soberanía del hombre expresa una familiaridad con la muerte: estaba dentro de la lógica de la situación que el rey fuera la víctima designada del sacrificio. Como veremos en el parágrafo siguiente, el soberano militar está encomendado él mismo al dominio de la muerte, pero entra, al *actuar*, en la vía de un poder creciente. No hay razón para imaginar en el origen formas muy homogéneas, estrictamente alineadas, sin oposición entre sí, pero es posible enunciar un principio. Primero está la soberanía religiosa, donde el soberano es objeto de una atracción independientemente de *lo que hace*, donde es soberano por *lo que es*. Pero en la medida en que, yendo contra la pura soberanía, se entregaron a *empresas* guerreras, pasaron de la impotencia al poder, y un rey militarmente poderoso tuvo la ocasión de rechazar la muerte ritual —en el sacrificio— proponiendo una víctima sustituta. Sería imposible decir: así es como pasaron las cosas. Pero es legítimo creer que no fue raro, y ese modo de transición expone correctamente el principio del paso de un mundo puramente religioso al mundo militar, donde el juego de las fuerzas reales, *lo que se hace*, se desarrolla al lado de la ley religiosa *que es*.

Hay seguramente una degradación de la soberanía desde el momento en que la Lucha tiene como fin la Esclavitud del adversario vencido. El rey que ejerce el poder y que se deja, más allá de *lo que él es* sin actuar, reconocer por *lo que hace*, por su capacidad, entra en la senda donde la Acción es realmente eficaz y ya no es de *puro* prestigio. Pero si no es ya solamente la «belleza impotente» del rey religioso, todavía es el héroe quien no retrocede ante la muerte, que la desafía «cara a cara»; éste tampoco se aparta de ella para decir: «No es nada» o «Es falso». Al contrario, permanece junto a ella, y la Negatividad que él encarna no deja de crear en él al ser humano, despreciando la animalidad de la muerte, pues se vanagloria de despreciarla[1].

---

[1] James Frazer ha expuesto un conjunto de hechos (supervivencias actuales o históricamente conocidas) que atestiguan una difusión bastante amplia, en tiem-

Esa fenomenología de la realeza tiene en cuenta un conjunto de formas muy rico, que Hegel no pudo conocer. En la medida en que se refiere a hechos tan poco conocidos como la ejecución de los reyes, o su impotencia, esta manera de ver parecerá aventurada. Me parece, no obstante, que nosotros mismos tenemos una experiencia de la oscilación duradera (duradera, al parecer, a partir de los tiempos históricos) de la institución real entre la impotencia religiosa y el poder del Amo militar.

II. EL ESCLAVO Y EL TRABAJO

El Esclavo, para Hegel, no es solamente el esclavo de la sociedad antigua, objeto de una propiedad individual. Es en general el hombre que no es libre de hacer lo que le place: su acción, su trabajo, los productos de su trabajo, pertenecen a otros.

No obstante, Hegel le define en primer lugar en relación con la muerte. Lo que distingue al Amo es el riesgo de la vida. El Amo ha preferido la muerte a la servidumbre. El Esclavo ha preferido no morir. Del mismo modo que el Señorío del Amo, su servidumbre es por lo tanto el resultado de una elección verdaderamente libre.

El Esclavo ha retrocedido ante la muerte, subsiste en el ámbito

---

pos remotos, del sacrificio del soberano. La obra más reciente de Georges Dumézil ha despejado los rasgos generales de la soberanía indoeuropea: el estudio de mitos, de los ritos y de las instituciones de un dominio limitado apunta a un dualismo — religioso y militar. Esa obra es todavía criticada, y es cierto que sus resultados son sorprendentes, que extienden el dominio de los conocimientos históricos y, en un punto crucial, de una manera que confunde; la prudencia de Georges Dumézil no deja de ser a medida de la audacia de su empresa. Los datos generales de la antropología fenomenológica esbozada en este artículo, esencialmente a partir de Hegel, no deberían cambiarse si la construcción de Dumézil se revelara frágil. Lo cierto es que la construcción, independiente de toda teoría preconcebida, coincide con esos datos y forma con ellos la realidad de un movimiento sensible.

del ser natural, del animal que retrocede ante la muerte. Pero justamente por haber cedido a la reacción de la Naturaleza, por haber carecido de la fuerza que es precisa para comportarse como Hombre, es por lo que se hallará mejor situado que el Amo para realizar en él hasta el final las posibilidades del Hombre. El Amo permanecerá idéntico a sí mismo, mientras que el esclavo se transformará por el hecho de que trabaja.

> «El Amo, dice Kojève[1], fuerza al Esclavo a trabajar. Y al trabajar el Esclavo se convierte en amo de la Naturaleza. Ahora bien, sólo se convirtió en Esclavo del Amo porque —en un principio— era esclavo de la Naturaleza, solidarizándose con ella y subordinándose a sus leyes merced a la aceptación del instinto de conservación. Al convertirse gracias al trabajo en amo de la Naturaleza, el Esclavo se libera entonces de su propia naturaleza, de su propio instinto, que le ligaba a la Naturaleza; el trabajo entonces le libera también de sí mismo, de su naturaleza de Esclavo, le libera del Amo.»

En verdad, la angustia moral ante al Amo, origen de la Servidumbre, es al mismo tiempo que una confesión de inferioridad ante el Amo, que le supera, oscura comprensión de la miseria del Amo que arriesgó su vida por un resultado poco envidiable. Al mismo tiempo que rechazaba las condiciones dadas, y las superaba, prefiriendo la muerte a la aceptación, más que su Esclavo, el Amo se empeñaba en la vida limitada y dada. Al disponer del trabajo del Esclavo, puede en efecto, más que en las condiciones anteriores, actuar sobre la Naturaleza. Pero actúa solamente por mediación del Esclavo. Él mismo no puede hacer nada que cambie el mundo, de manera que queda «coagulado» en el Señorío.

Así el soberano militar mantiene consigo la impotencia profunda del religioso. En efecto, la soberanía no puede cambiar nada. Ya no es soberanía pura si quiere cambiar lo que es. Al contrario, el Esclavo tiene el verdadero poder por el hecho de que no puede aceptar verdaderamente su condición: así pues, él es por completo negación de lo dado, ya se trate de sí (de su estado) o de la Natu-

---

1 *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 28.

raleza. Algunos representantes degradados de la clase soberana todavía hacen visible para nosotros el espíritu de inercia ociosa del que he hablado: los hombres de la actividad industriosa parecen en efecto serviles ante esos «inútiles»; los juicios de valor de los negociantes o de los ingenieros heredan en efecto del espíritu de servidumbre la sensación de una importancia mayor, con respecto a las conductas de «puro prestigio», de las actividades subordinadas a fines biológicos.

Igualmente, dice Hegel[1], que el Señorío ha mostrado que su realidad esencial es la imagen invertida y falsa de lo que pretende ser, también la Servidumbre —podemos suponerlo— se convertirá al realizarse en lo contrario de lo que ella es de manera inmediata. En tanto que conciencia *reprimida* en sí misma, la Servidumbre va a penetrar en el interior de sí e invertirse y falsearse de tal modo que se convierta en verdadera autonomía.

Así dirá Kojève[2]:

> «el hombre íntegro, absolutamente libre, definitiva y completamente satisfecho por lo que es, el hombre que se perfecciona en y gracias a esta satisfacción, será el Esclavo que ha 'suprimido'[3] su servidumbre... La Historia es la Historia del Esclavo trabajador».

Y más adelante[4]:

> «El futuro y la Historia pertenecen pues... al Esclavo trabajador... Si la angustia de la muerte encarnada para el Esclavo en la persona del Amo guerrero es la condición sine qua non del progreso histórico, el trabajo del Esclavo es lo único que lo realiza y lo desarrolla.»

Merced al trabajo forzado, el Esclavo en efecto se desliga del

---

[1] *Fenomenología*, cap. IV; sección A. Traducción comentada en Kojève, p. 26.

[2] *Ibídem*.

[3] Las comillas indican que esta palabra debe ser tomada en el sentido del alemán *«aufgehoben»*, es decir: suprimido dialécticamente. a la vez suprimido, conservado y sublimado. Del mismo modo el Trabajo niega y «suprime» el roble: lo convierte en una mesa.

[4] P. 28.

producto, que no consume. El Amo es quien lo consume. Al trabajar el Esclavo debe reprimir su propio deseo. De esta manera se forma (se educa). Igualmente el Amo destruye —consume— el producto. El Esclavo no destruye él mismo, al contrario, forma el objeto de su trabajo. «Difiere la destrucción de la cosa transformándola en primer lugar mediante el trabajo; la prepara para el consumo... Transforma las cosas transformándose, educándose a sí mismo.» Ese desapego frente al objeto del deseo es lo opuesto a la actitud animal (como la actitud del perro frente al hueso). En este desapego se corta la angustia, al menos la angustia inmediata: pues la angustia se atenúa en la medida en que el deseo es reprimido.

En este capítulo, hasta aquí, he seguido a Hegel —y a Kojève— de cerca. No sin preguntarme a veces si la sucesión de los momentos descritos era la más satisfactoria. Esas dudas no afectan a lo esencial, concerniente a la aparición de los momentos que podemos conocer *fenomenológicamente* a partir del hecho de que, habiendo desaparecido en nosotros hace mucho tiempo, habiendo sido «suprimidos», no obstante están dialécticamente «conservados» (entiéndase sublimados).

Personalmente me parece difícil olvidar que el trabajo debió preceder a la esclavitud. Lo más raro en del desarrollo de las formas descritas en la *Fenomenología* afecta quizás a un desconocimiento de una existencia propiamente humana anterior a la reducción de los vencidos a la esclavitud. En cierto sentido no tiene una importancia fundamental: se puede convenir fácilmente del hecho de que la Historia requirió que un drama interior (podemos imaginarlo en primer lugar) «se exteriorizara», prescribiera las oposiciones de actitudes opuestas en personas o categorías de personas diversas. Pero Hegel no habría podido describir todo lo que se desarrolló si el drama no pudiera interiorizarse en la conciencia de un único individuo. Eso no quiere decir que fuera en primer lugar interior, como estará inclinado a creer la mente alimentada por las descripciones de las sociedades arcaicas: no son, de cualquier forma, los informes de los etnólogos los que nos permitirían establecer la sucesión lógica que, si no estrictamente, de modo general

y a distancia, debe aproximarse a la sucesión histórica[1]. Creo que la verdad es todo lo contrario: la construcción lógica de una serie de apariciones que la conciencia «conserva» tiene más peso que la discusión reconstitutiva a partir de datos científicos fragmentarios[2]. Estoy, dígase como se diga, empujado a pensar que el Hombre en cuanto tal permaneció cerca de la muerte y trabajó (construyó un mundo no natural y se liberó —parcialmente— de la angustia trabajando para un resultado diferido). La distancia entre el objeto formado y quien lo produjo sin consumirlo (destruirlo) de inmediato, y de esa manera lo formó al formarse él mismo, puede haber sido el efecto de *prohibiciones* anteriores a la dominación del Amo, prohibiciones puramente religiosas. Es posible que el Hombre se haya convertido en tal, se separara del animal, siguiendo otras vías que las descritas por Hegel. No importa si ligó los momentos de este humilde devenir con los de una Historia comparable en su completo desarrollo a la elevación del árbol por encima de las hierbas.

Sin duda que lo que adelanto debería ser elucidado y ampliamente elaborado. Sólo diré adónde conduce mi suposición. El Hombre puede haber vivido los momentos del Amo y del Esclavo en un mismo individuo (o en cada individuo). La división en el espacio de Hegel se hizo, sin duda previamente, en el tiempo. Se trata del sentido de una oposición clásica entre «tiempo sagrado» y «tiempo profano». Lo que el tiempo profano es para el tiempo sagrado, lo fue el Esclavo para el Amo. Los hombres trabajan en el «tiempo profano», aseguran de esa manera la satisfacción de las necesidades animales, al mismo tiempo amontonan los recursos que los consumos masivos de la fiesta (del «tiempo sagrado») aniquilarán. Pero la transición del tiempo al espacio implica una

[1] Pero el propio Hegel nos previene de ello: es evidente, como dije antes, que la sucesión de los capítulos de la *Fenomenología* no es una sucesión temporal.

[2] Es claro que esa construcción del *conjunto* es la condición elemental de toda fenomenología *de la Historia*: se trata en primer lugar de ordenar en nosotros, con la ayuda de indicadores históricos, el contenido de la conciencia.

inversión: en la división temporal, la claridad de la oposición era un elemento de estabilidad (sin duda provisional); en la división espacial, la oposición entre el Amo y el Esclavo anuncia la inestabilidad de la Historia: el Amo es eso que él no es y no es eso que él es, no puede tener la autonomía del «tiempo sagrado»; incluso inserta en la existencia sagrada el movimiento del tiempo profano donde se actúa con miras a un resultado. Su propio ser introduce, por el hecho de que dura, un elemento contrario a la *instantaneidad* del «tiempo sagrado», donde el futuro ya no cuenta, donde los recursos se dilapidan, donde la víctima es destruida, aniquilada, donde ya sólo se trata de ser «soberanamente en la muerte», «para la muerte» (en la aniquilación y la destrucción). El elemento personal en el Amo acentúa el deseo de un poder acrecentado y los resultados de una guerra victoriosa son más sólidos que los de los sacrificios, aunque estos últimos hayan parecido benéficos.

Vemos que aun admitiendo la posibilidad que tuvo el Hombre para *negar en* sí mismo la animalidad *sin actuar*[1], no hay que cambiar nada esencial en el movimiento de la historia de Hegel. El devenir del Esclavo, sus vanos esfuerzos por recuperar una sobe-

---

[1] A mi parecer, el Hombre se habría separado de la animalidad por la *prohibición* o las prohibiciones religiosas. Pero al escribir la palabra no hago aquí más que enunciar vagamente, y sin desarrollar su sentido, un momento de la Negatividad que se inserta, en cierto sentido, por sí mismo, dentro de las construcciones hegelianas. Kojève hace alusión, aunque sin *situarlo,* al momento del cual quiero hablar. Escribe (p. 490, n. 1): «Toda educación implica una larga serie de autonegaciones efectuadas por el niño: los padres solamente incitan a negar algunos aspectos de su innata naturaleza animal, pero es él quien debe hacerlo efectivamente. (Basta con que el perrito ya no haga ciertas cosas, el niño debe también *tener vergüenza* de hacerlas, etc.)». Y es únicamente a causa de esas *autonegaciones* (represiones) que todo niño «educado» es no sólo un animal erguido («idéntico» a sí mismo y en sí mismo), sino un ser verdaderamente humano (o «complejo»): mientras que en la mayoría de los casos sólo lo es en muy escasa medida, ya que la educación (es decir, las autonegaciones) cesa generalmente demasiado pronto. Aquí Kojève no habla más que del devenir humano de cada individuo en la infancia, *pero* generalmente el paso del animal al Hombre implica en el mismo sentido unas *autonegaciones* iniciales, me parece, en el primer momento de ese devenir. (He intentado dilucidar estas cuestiones concernientes al origen en *Lascaux ou la naissance de l'art.)*

ranía ilusoria (en el estoicismo o el escepticismo), su mala conciencia, su renuncia y la postergación a un Dios individual y eterno, trascendente y antropomórfico, de su nostalgia de vida soberana, el Trabajo que preside la verdad de un mundo natural, y finalmente el reconocimiento de los hombres entre sí (en el plano de un «Estado universal y homogéneo», es decir, simplemente de una «sociedad sin clases»), en una palabra, el conjunto del devenir donde se despliega la revelación en la conciencia de la Totalidad que incluye ese devenir y la revelación de lo que es la Totalidad, mal se ve cómo esa descripción del Hombre y del Mundo, del Sujeto y del Objeto, podría ser esencialmente cambiada. Resulta admisible un cuadro donde se componen las posibilidades que generalmente se abrieron a la conducta, al pensamiento y al discurso del Hombre. Hay puntos en que el ordenamiento es impugnable, de inmediato la impugnación parece menor y llevarla a cabo compromete a admirar más eso que no podría ser mordido por ninguna impugnación. Nunca se discutieron las perspectivas centrales del cuadro: en ese plano, desde el comienzo, lo que imaginamos de otro modo se queda corto, es de manera sorprendente un desconocimiento del conjunto. Una frase muy sencilla de Kojève enuncia esas perspectivas: «El proceso histórico, el devenir histórico del Ser humano es por tanto la obra del Esclavo trabajador y no del Amo guerrero. Ciertamente, sin Amo no habría habido historia. Pero únicamente porque sin él no habría habido Esclavo, ni tampoco Trabajo». ¿Fue alguna vez más brutalmente (y más solapadamente) enunciado lo esencial que debe saber el Hombre acerca de sí mismo?

Si se piensa que este desnudamiento de todas las cosas —de la Historia considerada en su violencia (aunque también dentro del movimiento de sus engranajes precisos)— transcurre, según Hegel, en el mismo lugar donde el ser natural se convirtió en Hombre y lo supo cuando supo lo que es la muerte, no nos queda más que callarnos. En efecto, el discurso en el extremo de todo lo posible sitúa finalmente a quien lo escucha en el vacío de una noche donde la plenitud del viento impide escucharse hablar.

III. EL FIN DE LA HISTORIA

En el punto al que he llegado se encuentra una inevitable decepción. En el fondo, esta decepción es la del hombre que busca en la muerte el secreto del ser y que no encuentra nada, a falta de poder en el mismo instante conocer y dejar de ser: debe contentarse con un espectáculo. Puedo imaginar —y representar— un acabamiento del discurso tan perfecto que otros desarrollos a continuación no tendrían ya sentido, no enseñarían nada y permitirían lamentar el vacío que deja el final del discurso. Pero abordo así el problema último del hegelianismo. Ese último momento de la imaginación implica la visión de una totalidad de la que no puede ser separado ninguno de sus elementos constitutivos, la cual, en consecuencia, al final, conduce cada elemento al momento en que la muerte lo toca; la cual, más aún, extrae la verdad de cada elemento de esa próxima absorción en la muerte. Pero esa contemplación de la totalidad no es posible realmente. No está menos fuera de nuestro alcance que la de la muerte.

Introduzco de esta manera el postulado del «fin de la historia». El discurso de Hegel no tiene sentido sino acabado, y sólo acaba en el momento en que la Historia misma y todo se acaba. Porque si no la Historia prosigue, y deberán ser dichas otras cosas. La coherencia del discurso entra entonces en tela de juicio, e incluso su posibilidad.

El fin de la Historia puede sin duda tener lugar de varias maneras. Y de cualquier manera que tenga lugar me parece, si no legítimo, inevitable, a falta de vivir el fin, imaginarse vivirlo, *representarlo* para eso mediante un artificio. No es en absoluto más loco que imaginarse la propia muerte... Incluso es sostenible el decir: *«acabada la historia, acabada para siempre, nadie hablará ya»*. Incluso sería válido añadir: *«Tal vez entonces nadie siquiera lo sabría. En consecuencia, ¡deberíamos anticiparlo!»*

Sin embargo, permanece una diferencia entre ambas comedias: la muerte es segura. Pero el fin de la Historia no lo es. Así no podemos tener, en lo que la concierne, la buena conciencia de aquel que se imagina que muere. Y es lamentable a mi entender. En primer lugar, no sería grato afirmar, aunque fuere probándolo, la necesidad según la cual «la historia terminará», todavía menos si hubiese que decir, ingenuamente, que ha terminado. En efecto, la idea de que la historia haya tenido fin a la mayoría le parece una estupidez. Los argumentos que se le oponen son quizás débiles. Vienen a decir, más o menos, de una colina o de una casa: siempre la hemos visto ahí, ¿por qué se iría? Sin embargo, la historia ha comenzado...

Propondré ahora el sentido preciso que podemos dar a estas palabras extrañas: el fin de la historia. Quieren decir que en adelante no ocurrirá nada nuevo. Nada al menos verdaderamente nuevo. Nada que pueda enriquecer un cuadro de las formas de existencia aparecidas. Guerras o revoluciones de palacio no probarían que la historia dura aún.

Sea como fuere, cuando la planteo, una perspectiva tan poco esperada motivará las mismas reacciones que la muerte. Puedo decir de ella: «no es nada» o «es falsa». Incluso puedo «retroceder de horror ante el fin». También puedo contemplar lo que muere «cara a cara», soportando la obra de la muerte. Extraeré desde entonces de un desgarramiento absoluto una verdad cuya aparición anuncia que ella va a desaparecer...

De cualquier forma, la muerte de la historia es mi muerte tanto como la del individuo que soy. ¿No es incluso una muerte de segundo grado? La duración histórica abría ante mí una supervivencia, de la que nunca me he reído más que hipócritamente.

Pero sé que el hombre es negación, que o es una forma rigurosa de Negatividad o no es nada. Si es aceptado lo dado sin una revuelta creadora, ¿serán todavía hombres todos esos seres que aceptaron? Si se han satisfecho por sí mismos, permaneciendo sin cambios e iguales a sí mismos, ¿no habrán adquirido acaso el carácter del animal y renunciado al de los hombres?

A este respecto, Kojève sencillamente dice[1]:

«La Desaparición del Hombre en el fin de la Historia no es... una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que es desde toda la eternidad. Y no es tampoco por tanto una catástrofe biológica: el Hombre sigue con vida en cuanto animal que está de acuerdo con la Naturaleza o el Ser-dado. Lo que desaparece es el Hombre propiamente dicho, es decir, la Acción negadora de lo dado y el Error o, en general, el Sujeto opuesto al Objeto. De hecho, el fin del Tiempo Humano o de la Historia, es decir, la aniquilación definitiva del Hombre propiamente dicho o del Individuo libre e histórico, significa sencillamente el cese de la Acción en el sentido fuerte del término. Lo que quiere decir prácticamente: — la desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas[2]. E incluso la desaparición de la Filosofía: pues, al no cambiar el Hombre esencialmente, no hay razones para cambiar los principios (verdaderos) que están en la base de su conocimiento del Mundo y de sí. Pero todo lo demás puede mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc.; en pocas palabras, todo lo que hace al Hombre feliz. Recordemos que este tema hegeliano, entre muchos otros, fue retomado por Marx. La Historia propiamente dicha, donde los hombres (las 'clases') luchan entre sí por el reconocimiento y luchan contra la Naturaleza mediante el trabajo, se llama en Marx 'Reino de la necesidad' (*Reich der Notwendigkeit*); más allá (*jenseits*) está situado el 'Reino de la libertad' (*Reich der Freiheit*), donde los hombres (reconociéndose mutuamente sin reservas) ya no luchan y trabajan lo menos posible (habiendo sido definitivamente domada la Naturaleza, es decir, armonizada con el hombre[3].»

Kojève dice en otra parte[4]:

«Nada cambia... ya en (el) Estado universal y homogéneo. Ya no hay Historia, el futuro es un pasado que ya ha sido, la vida es pues

1 *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 434, nº 1.

2 Si acaso, ya que es posible imaginar, después del fin de la historia, guerras y revoluciones no añaden ningún capítulo *nuevo* a lo que el hombre ha vivido ya.

3 Ver *El capital*, L. III, cap. 48.

4 P. 387.

puramente biológica. Ya no existe por tanto el hombre propiamente dicho. Lo humano (el Espíritu) se ha refugiado, tras el fin definitivo del hombre histórico, en el Libro[1]. Y este último tampoco es el Tiempo, sino la Eternidad».

Después comenta este último pasaje de su libro[2]:

> «El hecho es que al final del Tiempo la Palabra-concepto (Logos) se desliga del Hombre y es, existe-empíricamente, ya no en la forma de una realidad humana, sino como Libro — ese hecho que revela la finitud esencial del Hombre. No solamente es tal o cual hombre quien muere: el Hombre muere en cuanto tal. El fin de la Historia es la muerte del Hombre propiamente dicho. Después de esa muerte quedan: 1) cuerpos vivientes que tienen forma humana pero están privados de Espíritu, es decir, de Tiempo o de poder creador; y 2) un Espíritu que existe-empíricamente, pero en la forma de una realidad inorgánica, no viviente, como Libro, que al no ser ni siquiera una vida animal ya no tiene nada que ver con el Tiempo. La relación entre el Sabio y su Libro es por tanto rigurosamente análoga a la del Hombre y su muerte. Mi muerte es exactamente mía, no es la muerte de otro. Pero sólo es mía en el futuro, pues se puede decir: 'voy a morir', pero no 'estoy muerto'. Lo mismo para el Libro. Es mi obra y no la de otro; trata acerca de mí y no de otra cosa. Pero no estoy en el Libro, no soy ese libro mientras lo escribo o lo publico, es decir, en tanto en cuanto es todavía un futuro (un proyecto). Una vez aparecido, el Libro se aparta de mí. Deja de ser yo, así como mi cuerpo deja de ser yo después de mi muerte. La muerte es también impersonal y eterna, es decir, inhumana, como es impersonal, eterno e inhumano el Espíritu plenamente realizado en y por el Libro».

Si he citado estos textos extraños donde la palabra misma parece herida de muerte, no es solamente para defender su contenido, sino para situar mejor la filosofía de Hegel. El texto de Kojève es perentorio. Su movimiento es brutal. No es conciliador, y resulta claro que si se edulcorara quedaría vacío de contenido. Ciertamente, la filosofía de Hegel es la filosofía de la muerte. La estricta adhesión

[1] *Fenomenología del Espíritu.* (Esta nota no es del propio Kojève).

[2] En nota al pie, p. 387-388.

de Kojève al arrebato negador de la Acción lo marca con un signo de finitud o de muerte; al escucharlo, parece que la muerte misma ha hablado ese lenguaje suelto, tajante, animado por un implacable movimiento: su habla posee la impotencia y, en el mismo instante, la omnipotencia de la muerte. ¿Qué queda de un movimiento devastador donde nada de lo que la humanidad piensa no se deshaga en polvo y no se derrumbe? Kojève ha subrayado la insatisfacción oculta de Hegel y ha hecho resaltar felizmente lo que el Sabio llama satisfacción: una frustración, ciertamente *voluntaria*, pero absoluta, pero definitiva. ¿Qué es por lo demás esto si no revelar en la Totalidad hegeliana un holocausto ofrecido «cara a cara» a la devastación del Tiempo? El tiempo que hurta todas las cosas, que se hurta él mismo en su desaparición incesante.

A pesar de las maneras de pensar que prevalecen, considero ahora el fin de la Historia como una verdad cualquiera, como una verdad establecida.

Su condición esencial es clara, es solamente el paso de los hombres a la sociedad homogénea; el cese del juego por el cual los hombres se oponían entre sí y realizaban una tras otra modalidades *humanas* diferentes.

Dentro del desarrollo de la historia, una parte de los hombres se convertía en otra distinta, que no eran aquellos que permanecían inmóviles, inmutables. El Hombre se opone al animal en que el animal a través de los siglos permaneció semejante a sí mismo, mientras que el hombre siempre se se convierte *otro distinto*. El hombre es el animal que difiere continuamente de sí mismo: es el *animal histórico*. Los animales no tienen, ya no tienen historia. La historia humana cesará cuando el Hombre deje de cambiar y de esa manera deje de diferir de sí mismo.

Tal momento es fácilmente reconocible: los hombres, por un lado, son puramente conservadores de lo que son, sobre todo conservadores de las diferencias que los separan, que les dan la sensación de ser humanos; por el lado de los que cambian el mundo, si están ocupados únicamente en suprimir aquellas diferencias entre ellos que tienen el sentido de una distinción de clases, ya no hay historia, o por lo menos la parte de la historia que se representa es *final*.

Y en tales condiciones resulta claro que la lucha tiene lugar sinceramente de ambos lados *para el Hombre.* Los conservadores no son los conservadores de todos los tiempos, no son la pura expresión de la inercia del pasado, sino de la voluntad que el Hombre tiene sin cesar de diferir de lo que fue, de encarnar al Hombre auténticamente en esa diferencia consigo mismo. Como contrapartida, los revolucionarios modernos no se parecerán a los revolucionarios del pasado, que traían consigo el advenimiento de hombres nuevos (como el intelectual liberal, el poeta romántico), que creaban nuevas distinciones. O bien, si se trata de un hombre nuevo, la única novedad significativa será alinear a la humanidad entera al nivel de una especie de acabamiento. Es fácil precisar el punto donde se propone ese alineamiento. Se trata de una cultura susceptible sin duda de diversos grados pero de tal carácter que esos grados no tengan más que una importancia cuantitativa y no creen distinciones cualitativas. La cultura susceptible de mirar por la homogeneidad fundamental y la comprensión recíproca de quienes la encarnan en diversos grados es la cultura técnica. El obrero no sabe lo que sabe el ingeniero, pero el valor de los conocimientos del ingeniero no se le escapa, como sí se le escapan los intereses de un escritor surrealista. No se trata de una escala de valores superior, ni de un desprecio sistemático de los valores desinteresados. Se trata de apoyar lo que acerca a los hombres y de suprimir lo que los separa. Para el hombre es una inversión del movimiento que lo había impulsado hasta ahí. A partir de ahí, cada hombre puede ver en sí mismo la humanidad, en aquello que lo hace igual a los demás, mientras que la nuestra la hacíamos depender de los valores que nos distinguían de ellos.

Esto no supone el deseo de eso que la humanidad alcanzó elevándose de distinción en distinción. Solamente supone que ya nadie busque una distinción nueva. Pero eso quiere decir que el hombre, de acuerdo consigo mismo, ya no busque ser el hombre difiriendo de lo que antes de él se consideraba naturaleza humana. En suma, lo que hizo de nosotros el prodigio decepcionante que todavía somos cede su sitio al ser natural, animal, en tanto que inmutable, que dominará la naturaleza ya sin negarla, puesto que estará completamente integrado a ella.

El acontecimiento es tanto más grave cuanto que de una y otra parte nadie está listo para verlo «cara a cara». Su sentido es reconocible y nunca es reconocido. Pero reina actualmente en la tierra un gran malestar.

Nos resulta difícil, a pesar de todo, no volver a nuestros hábitos de pensamiento. Pero por un instante se nos concede la oportunidad de conocer en el momento en que entra en la muerte este mundo que nunca pareció revelamos una insostenible presencia sino para sustraernos su sentido. Conoceremos ese sentido de una manera fugaz, y su afirmación no estará ahí sino para disolverse en un silencio definitivo. Es una oportunidad, sin embargo, de responder a esta invitación: esta oportunidad es decepcionante, es verdad, pero si lo es, tal vez hemos esperado innumerables siglos una apoteosis tan humana, un acabamiento tan sublime y tan perfecto. Se trata siempre de una apoteosis, donde los ojos sin duda se abrirán demasiado tarde ante la última revelación, de modo que merece al menos la débil excitación que experimento. No puedo esperar disfrutar de ello, ni siquiera sabré si no convierto en un espectáculo maravilloso un acontecimiento cuyo carácter es justamente no anunciar ya nada maravilloso. El día en que lo que espero se verá, tal vez todos los ojos estén cerrados, como inevitablemente los ojos de los verdugos dignos de ese nombre son ciegos a la muerte. Pero aún es tiempo, y puedo, saliendo de nuestros hábitos de pensamiento, concederme por anticipado el espectáculo que nunca mirarán más que unos ojos cerrados, pero que todavía veo, y que delante de mis ojos desorbitados es tan maravilloso como angustioso.

No me parece que para tal fin la imaginación sea satisfactoria. Ciertamente es más cautivador representar a nuestra manera una fatalidad precisa. La contemplación anticipada de la que nunca saldremos sólo puede ser cosa del saber. Debemos limitamos a contar la historia de los antecedentes del acontecimiento. Pero podemos aproximarnos de varias maneras a lo que, en la mente, despierta el deseo de estar allí, mirándolo cara a cara. Indiscutiblemente, esas reacciones últimas son irrisorias, pero lo que para unos es «tanto peor» a veces es «tanto mejor» para los demás.

Situándome dentro del desarrollo del tiempo, puedo considerar

la masa de la materia viviente, y en esta masa detenerme en este hecho: el hombre que actúa en el interior de esa materia debe «producir» su subsistencia, pero produce siempre (o casi siempre) más de lo que le hace falta para subsistir.

En sí misma la naturaleza ya producía más subsistencias de lo que necesita la suma de los seres vivos. De ahí el sentido económico de los animales depredadores que tienen una alimentación mucho más onerosa que otros animales del mismo tamaño. Todo ocurre como una explosión ralentizada de fuegos artificiales; de esa explosión se multiplicarían los arabescos de vida y de muerte, pero nunca dejaría de prolongar (o de intensificar) su movimiento explosivo. Si consideramos la muerte misma como un lujo, todo es lujo en la naturaleza. Todo es lujo, sobreabundancia.

Seguramente, de entre todos los animales el hombre tiene la vida más lujosa. Entiéndase bien, a este respecto, hay una oscilación. De una forma general, si la especie de un animal está saturada de recursos, la abundancia puede servir para su reproducción multiplicada. Este crecimiento de la especie alcanza rápidamente un punto de saturación más allá del cual se vería disminuir la parte individual de los recursos. En ese plano interviene por su parte el depredador: come una parte de los animales; de esa manera los supervivientes, cuyo crecimiento indefinido hubiera tenido como resultado la penuria, no carecen de nada.

Ya he dicho que el sentido económico del depredador obedecía a la naturaleza lujosa de su alimentación. Para alimentarse, en cierto sentido utiliza, durante su vida, la cantidad de pasto que sirvió para alimentar a sus víctimas, es decir, una cantidad mucho mayor que si se hubiese alimentado como herbívoro. Un león que se alimenta de vacas absorbe para alimentarse el producto de una cantidad de hierba muy superior a la que basta para la alimentación de una vaca. Pero no ha destruido ni una brizna de hierba. Si su propia especie creciera rápidamente, no habríamos hecho más que retroceder para saltar mejor, pero no es nada de eso. El cálculo de los efectos sería complejo y hay que decir además que resulta difícil establecer sus datos precisos. Pero la simple evocación de los hechos muestra el peligro (el sinsentido) de una metamorfosis

de la abundancia en crecimiento que suprime la abundancia. Lo que cuenta, económicamente hablando, es el mantenimiento de una oscilación entre el crecimiento y el consumo oneroso, que no tiene como efecto un crecimiento proporcional.

En el caso del Hombre, es cierto que el crecimiento mismo contribuye al desarrollo de los recursos. Pero no es verdad más que en el desarrollo de posibilidades técnicas no utilizadas todavía. Hay por tanto, sin embargo, puntos de saturación. Lo cual significa que, humanamente, el crecimiento tiene dos formas. El crecimiento de base es el de la especie: afecta al número de individuos. Éste es favorable a la otra forma, secundaria, la de los medios de producir a disposición de una sociedad. Teóricamente, el crecimiento secundario podría ser infinito y no tener inconvenientes. Hay no obstante en el crecimiento industrial un punto de saturación, tal como en el crecimiento animal; para una situación dada en el tiempo y en el espacio, existe un punto de saturación del crecimiento industrial mismo. Aunque fuere en el Estado racional, universal y socialista, deberemos tener en cuenta un factor preciso: una saciedad de productos relativa al esfuerzo de producción. Si no un crecimiento industrial excesivo podría finalmente significar lo mismo que el crecimiento animal excesivo, la disminución del bienestar medio.

Si pensamos, con Hegel, que la Historia, es decir, el Hombre, comienza con la lucha de puro prestigio con miras al Reconocimiento, hay que admitir, en la base de la existencia *humana*, por una parte el problema de una elección entre el empleo de los recursos para el crecimiento en número y en potencia, y por otra el consumo *improductivo*. La elección inicial de la lucha de prestigio marca el privilegio del consumo improductivo, pero es menos claro de lo que parece a primera vista; sólo en apariencia hay una elección unilateral, hay en verdad un *doble* movimiento. La preocupación por crecer nunca dejó de actuar, ni nunca faltó tampoco la de vivir gloriosamente. Veremos que la elección auténtica del hombre es la *duplicidad*.

La primera solución se encontró en el reparto del doble movimiento entre el Esclavo y el Amo. *Voluntariamente*, el hombre se

negó a preocuparse por el crecimiento; no quiso subordinar abiertamente el presente al futuro como lo implica humanamente la preocupación de crecer; únicamente el Esclavo debió subordinar su tiempo presente al futuro del Amo. En primer lugar fue entonces la servidumbre, entiéndase, la ausencia de libertad, la que se encargó de la preocupación por el futuro: la libertad afirmó la vida soberana o divina en el instante.

Ni que decir tiene que esos fundamentos no solamente son frágiles, sino que son falsos. La fullería del Amo[1] está clara desde el principio. Porque el Amo manda al Esclavo, y en esa medida *actúa* en lugar de *ser soberanamente*, en ese momento. No es el Esclavo, es el Amo quien decide los actos de los Esclavos, y esos actos serviles son los del Amo.

Pero el Amo los niega. Se desembaraza hipócritamente del crimen inicial (que es la negación de la naturaleza) perseverando en ese crimen. Niega a los otros hombres, los Esclavos, de la misma manera que niega la naturaleza. Miente cuando parece no admitir más que el consumo lujoso. Está avergonzado de *su* miseria, de una miseria que es propiamente suya y no solamente la del Esclavo. Porque el Esclavo actúa a pesar suyo y no es servil voluntariamente — al igual que el Amo, que decide si *es* soberano voluntariamente, en verdad no lo es. De creer al Amo, las preocupaciones serviles degradan al Esclavo. Es verdad que el Esclavo, cuando prefirió la esclavitud a la muerte, se degradó; se puso por sí mismo en el ámbito de la vida animal. Pero la previsión no es su obra. Ha sido solamente el Amo quien ha cargado al Esclavo degradado con una previsión que éste no tenía. Estaba degradado desde el primer momento; era fácil asociarlo a eso que en la previsión es degradante (incluso si el Amo es el único que ha podido prever).

No obstante, el trabajo del Esclavo fue un logro en el sentido del uso soberano de las riquezas. Dentro de la oscilación de la que he hablado, aseguró a la vida humana una dominante improductiva.

---

[1] En este desarrollo, aunque hable de la soberanía del Amo, sólo considero el espíritu individual de este último, tal como lo hace Hegel en el capítulo IV de la *Fenomenología*.

Pero finalmente el Esclavo asumió la servidumbre previsora que al comienzo tenía a pesar suyo y de la que el Amo tenía vergüenza — éste no tuvo vergüenza y con un movimiento prosaico, a la larga, adquirió el verdadero poder; la vergüenza del Amo le retiró lo que el Esclavo ganó. Llegó el tiempo en que el Esclavo poderoso subordinó libremente los recursos disponibles a resultados calculados en el futuro. Lo hizo, jactándose de ello. Pero no fue menos inconsecuente que el Amo. Siguió esos principios sin tocar primero el orden establecido. El capitalista consagró los recursos al mismo crecimiento de los medios de producción, pero sin cambiar nada en el mundo fundado sobre la *distinción* de clases que se opusieron entre sí. El capitalista, en principio, negaba esas diferencias *cualitativas* entre las clases. Pero algo se escapaba del «patronazgo»: una parte de su actividad seguía siendo improductiva. En su esencia, la industria era de hecho un mundo de utilidad, y era también un mundo homogéneo limitado a las diferencias *cuantitativas*. Pero la utilidad se limitaba a la del empleador. Y el empleador solía considerar bueno, *útil*, rivalizar con el Señor en el gasto fastuoso de su riqueza.

Era en cierto sentido un límite dado al crecimiento, pero solamente era una apariencia. El límite estaba dado principalmente en el hecho de que, asegurada la subsistencia (mal asegurada, pero asegurada como de costumbre), una parte apreciable de la producción debía ser dilapidada en forma de actividad improductiva. Si no los efectos de un crecimiento exagerado se hubieran hecho sentir penosamente. Nunca se planteó reducir la producción improductiva en provecho de una acumulación más rápida. Sólo había que, en el mundo servil, negarla conservándola, darle la forma servil. El exceso de riquezas disponibles debía pasar de un reparto desigual ostensible a un reparto homogéneo en la forma de un incremento del nivel de vida de los trabajadores — de todos los trabajadores. El lujo es suprimido y sublimado en forma de *comodidad*[1].

---

[1] Kojève escribe, p. 499, n. 1: «La mayor parte de la gente cree que trabaja más para ganar más dinero o para aumentar su 'bienestar'. Sin embargo, es fácil percibir que la demasía ganada es absorbida por gastos de puro prestigio y que el pretendido 'bienestar' consiste sobre todo en el hecho de vivir mejor que el vecino o no peor que los demás.» Sí, pero en la homogeneidad moderna el bienestar debe

Esto cubre lo esencial de la operación presente. En ese plano, sin embargo, el gasto improductivo por excelencia está más que nunca dado en los gastos de guerra, lo que parece ir en contra de un movimiento de nivelación. Las guerras de hecho son quizás los últimos sobresaltos de un movimiento inclinado en su expansión a esa irradiación cuyo modelo es el calor, que se difunde perdiéndose y donde las diferencias y la intensidad se pierden. Las guerras, es verdad, han servido de amasadoras. Pueden, en un sentido contrario, hacer retroceder, como se suele decir, a la humanidad, pero aun en ese sentido eso no podría anunciar un tiempo donde la humanidad en movimiento recuperará el espíritu de conquista que ha tenido especialmente desde hace cinco siglos.

No hay nada que lamentar, este espíritu procede sin ninguna duda de la insatisfacción, y hasta hoy sus conquistas le han sucedido al Hombre insatisfecho. Por lo demás, actualmente, se trata de una fase más profundamente crítica. El Hombre está quizás en nuestros días a punto de ser abandonado por el movimiento que lo había empujado hacia adelante; quizás ya está abandonado. Ésta de hecho la razón por la cual podría sentir, como nunca lo sintió, lo que es el Hombre: esa fuerza de Negatividad, un instante que suspende el curso del mundo, reflejándolo porque en un instante lo rompe, pero no reflejando más que una impotencia para romperlo. Si le pareciera que verdaderamente lo rompe, sólo reflejaría una ilusión, puesto que no lo rompe. El Hombre a decir verdad sólo refleja el mundo al recibir la muerte. En ese momento es soberano, pero la soberanía se le escapa (sabe también que si la mantuviera, ella dejaría de ser lo que es...). Dice lo que es el mundo, pero sus palabras no pueden perturbar el silencio que se extiende. No sabe nada sino en la medida en que el sentido del saber que él tiene se hurta a sí mismo.

---

servir como vínculo para la homogeneidad; no debe servir como distinción. Kojève agrega: «La demasía de trabajo y por tanto el progreso técnico son en realidad una función del deseo de 'reconocimiento' ». Sí, pero Kojève añadirá que ese factor actuaría de manera invertida «en el reconocimiento de todos los hombres entre sí, sin rivalidad».

Apéndice

Raymond Queneau: *Primeras confrontaciones con Hegel*

[*Critique*, nº 195-196 («Hommage à Georges Bataille»), París, agosto-septiembre, 1963, pp. 694-700)]

Georges Bataille: *Crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana*

[*Œuvres complétes*, tomo I, Éd. Gallimard, París, 1970, pp. 277-290]

Georges Bataille: *Carta a X., encargado de un curso sobre Hegel*

[*Œuvres complétes*, tomo V, Éd. Gallimard, París, 1973, pp. 369-371 y 562-564]

Georges Bataille: *«Hegel»*

[*L'expérience intérieure*, Éd. Gallimard, París, 1943, pp. 127-130]

Alexandre Kojève: *Prefacio a la obra de Georges Bataille*

[*Œuvres complétes*, tomo VI, Éd. Gallimard, París, 1973, p. 363]

Primeras confrontaciones con Hegel

Raymond Quenau

Después de la guerra del 14 al 18, se podían hacer estudios relativamente bastante adelantados de filosofía (es decir, alcanzar el diploma de licenciado) sin tener de Hegel más que un conocimiento de los más superficiales, incluso peor, una simple «idea». Esto es, por mi parte, un recuerdo... una impresión... Habría que corroborarlos con el examen de los «autores del programa» y verificar que, durante esos años, Hegel no figuró en ellos.

Hacia la misma época, el grupo presurrealista (es decir, André Breton) publicaba en el número 11-12 de *Littérature* del 15 de octubre de 1923 una nueva puesta en cuestión de la escala de los valores entonces comúnmente admitidos, con el título de *Erutaretil*. Ahí estaba Hegel entre los dieciocho grandes, con autores como Sade, Lautréamont y Jarry, que no eran una lectura corriente entonces, sin hablar de Baffo, que no ha llegado a serlo (por desgracia), y de Hugo (que ya se defendía bien).

No intentaré aquí elucidar el conocimiento exacto que Breton podía tener de Hegel en esta época: él apenas podía leerlo en la traducción de Véra; aunque la *Filosofía de la Naturaleza*, en dicha traducción, sigue siendo un texto poético de una eficacia no adulte-

rada. La Sorbona ni siquiera tenía entonces un «manual» de historia de la filosofía para los estudiantes: lo único decente que había entonces sobre Hegel era el artículo de Herr en la *Grande Encyclopédie* de Berthelot.

Georges Bataille, que hizo estudios de archivista y no de filósofo, se confrontó con Hegel desde sus primeros artículos de *Documents*, en 1929. En ellos se afirma de entrada antihegeliano, y lo hacía en relación con un punto que no era de conocimiento corriente en ese tiempo: sostiene que el animal tiene una «historia» (y no solamente el hombre), lo que le conduce —dialécticamente— a una posición hegeliana, pues habría entonces una especie de dialéctica de la naturaleza. En *Le langage des fleurs* (n° 3), hace una alusión a la «ceguera» de las «prerrogativas de la abstracción»; regresa a ello con más fuerza en el n° 4 (*Figure humaine*) donde aparece «la mosca sobre la nariz del orador» que irritó a Breton. Esta aparición es, para Bataille, tan chocante como la aparición de un fantasma del novecientos en la continuidad del universo científico — o la del *yo* en toda metafísica. Continúa (y veremos que no tiene de la dialéctica hegeliana sino una concepción convencional, entonces bastante excusable):

> «No insistiremos lo suficiente en las formas concretas de estas desproporciones [del rostro humano]. Es demasiado fácil reducir la antinomia abstracta del yo y del no-yo, habiéndose imaginado la dialéctica hegeliana expresamente para operar estos escamoteos. Es el momento de dejar constancia de que las más chillonas rebeliones se han encontrado recientemente a merced de proposiciones tan superficiales como la que considera la ausencia de relación como otra relación [sigue una cita de Tzara]. Esta paradoja recibida de Hegel tenía como meta hacer que entrara la naturaleza en el orden racional; presentando cada aparición contradictoria como lógicamente deducible, de modo que, en cualquier caso, la razón no tendría nada chocante que concebir. Las desproporciones sólo serían la expresión del ser lógico que, en su devenir, procede por contradicción.»

Y concluye:

> «Es imposible reducir la aparición de la mosca sobre la nariz de un orador a la pretendida contradicción lógica entre yo y el todo

metafísico; para Hegel esta aparición fortuita debería sencillamente estar relacionada con las 'imperfecciones de la naturaleza'.»

Lo que es bastante exacto. El enemigo es entonces el panlogismo de Hegel, y la «decisión previa de oponerse como un bruto a todo el sistema» no tiene nada de sistemático.

Es permisible suponer que, entre los intelectuales mejor dotados de alrededor del veinticinco, pocos de entre ellos dudaban de que hubiera un vínculo del tipo que fuere entre el comunismo del cuchillo-entre-los-dientes y la dialéctica hegeliana. Barrès habría podido saberlo, pero eso estaba efectivamente olvidado. Breton descubre el vínculo en 1925, me parece. La primera alusión que hace Bataille al materialismo dialéctico está fechada en 1930; se encuentra en *Le bas matérialisme et la gnose* (nº 1 de la segunda serie de *Documents*); pero Bataille señala en seguida que esta famosa dialéctica deriva de «concepciones metafísicas muy antiguas, concepciones desarrolladas, entre otros, por los gnósticos, en una época en que la metafísica pudo estar asociada a las más monstruosas cosmogonías dualistas y por eso mismo extrañamente rebajada».

Recupera la palabra «reducir» a propósito del hegelianismo, al que califica de «extraordinario» y de «muy perfecto» sistema de reducción. Es por tanto *evidente* que «es solamente en el estado reducido y emasculado» donde se encuentran «los *elementos bajos* esenciales en la gnosis». *Sin embargo*, estos elementos desempeñan un papel de destrucción *incluso cuando* la destrucción se considera necesaria para la constitución del pensamiento. En el materialismo dialéctico la materia en bloque es la que desempeña este papel de fuente de la contradicción.

¿Por qué interesarse por los gnósticos? Aportan, dice Bataille, soluciones, «incluso falsas en parte», a los problemas de nuestra época. «Aquéllos con los que se enfrentaron no parecen sensiblemente diferentes de los nuestros — que son los de una sociedad cuyos principios originales se han convertido, en un sentido muy preciso, en *letra muerta*, de una sociedad que debe ponerse en tela

de juicio y ponerse ella misma del revés para recuperar motivos de fuerza y de readaptación.»

La originalidad del mal, la «agitación repugnante» y el «asqueroso pesimismo de los gnósticos», su siniestro amor por las tinieblas, «su gusto» monstruoso por los arcontes «obscenos», aquella bajeza irreductible: todo lo así subrayado por Bataille es lo que en él corresponde a una especie de Kierkegaard *negro*. Es inútil decir que en esa época Kierkegaard era tan poco conocido como Hegel.

En la última parte de este artículo (*Le bas matérialisme et la gnose*), uno de los más significativos que haya escrito Bataille, esboza una especie de antihegelianismo dialéctico: la razón (y el yo) sólo pueden someterse a lo más bajo y a lo que no puede suscribir ninguna autoridad, tampoco la razón puede «limitar» la materia (que fundaba entonces su «valor en principio superior»), la «materia baja» es «exterior y ajena a las aspiraciones e ideales humanos y rechaza dejarse reducir...» Confundimos «el espíritu humano y el idealismo ante algo bajo en la medida en que reconocemos que los principios superiores no pueden nada.»

En el nº 2 (*Les écarts de la Nature*) vuelve Bataille a esta «dialéctica de la naturaleza» que no sería solamente una «reducción» de las monstruosidades: «Sin abordar aquí la cuestión de los fundamentos metafísicos de cualquier dialéctica, podemos permitirnos afirmar que la determinación de un desarrollo dialéctico de hechos tan *concretos* como las formas visibles sería literalmente perturbadora.»

En la contribución de Bataille a los números siguientes de *Documents* no se encuentra ninguna alusión a Hegel (salvo error u omisión). El año siguiente colaborará en *La Critique sociale* de Souvarine.

Entre tanto, los filósofos «profesionales» se han renovado. Jean Wahl publicó *La conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel* (1929); Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930); Lévinas, *La theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930); Heidegger aparece en *Bifur* en 1931 y las *Médita-*

tions cartésiennes de Husserl se publicaron en francés ese mismo año, que es al mismo tiempo el del aniversario de la muerte de Hegel.

Los libros que acabo de citar (y Marx y Engels, más accesibles) fueron para Bataille y para mí lecturas comunes. Discutíamos ampliamente acerca de ellos y el resultado de esta confrontación fue un artículo publicado con nuestras dos firmas en el nº 5 (marzo de 1932) de *La critique sociale* con el título: *La critique des fondements de la dialectique hégélienne*. La redacción la hizo Bataille solo; yo me había reservado el pasaje sobre Engels y la dialéctica en las matemáticas.

El tema general de este artículo implica una giro completo en las ideas que los autores se hacían de Hegel. La llamada reducción no es ahora el panlogismo de Hegel, sino la dialéctica materialista. Hegel es entrevisto a través de la fenomenología de Husserl y de Heidegger, que comienza ser conocida en Francia. Hegel aparece ahora como un dialéctico «no reductor» con respecto al cual se devalúa la dialéctica vulgar del comunismo. Si bien tanto Bataille como yo mismo no hemos pertenecido al partido comunista (hasta donde yo sé en lo que concierne a Bataille), pretendimos acudir a socorrer a la dialéctica materialista esclerotizada y nos propusimos enriquecerla y renovarla con la inseminación de las mejores semillas del pensamiento burgués: el psicoanálisis de Freud y la sociología de Durkheim y Mauss — todavía no conocíamos a Lévi-Strauss.

Más allá de este enriquecimiento, la crítica de los fundamentos (que se fundaba en la obra de Nicolai Hartmann, resumida en Gurvitch y expuesta por su propio autor en el número de la *Revue de métaphysique et de morale* dedicado al centenario de Hegel) evidenciaba un tema corriente en los filósofos no comunistas: no hay dialéctica de la naturaleza: la dialéctica nace de la condición humana, de experiencias vividas (como la tensión padre e hijo, o señor y siervo) y su «plano de elección» son las ciencias del hombre y únicamente ellas. La «negatividad» tiene entonces un «valor específico» y el artículo terminaba con una exaltación de la clase

proletaria «consagrada a una existencia negativa», es decir, revolucionaria.

Un pasaje bastante enigmático de la conclusión considera un posible regreso a la interpretación «dialéctica» de la naturaleza; pienso que Bataille se refiere a sus artículos de *Documents* como *Le cheval academique, Le langage des fleurs*, etc., en donde esboza efectivamente una especie de «historia» natural (y por consiguiente dialéctica); son consideraciones que después Bataille, en lo que conozco, no ha desarrollado nunca, pero de las que se encuentra un eco lejano en su libro sobre Lascaux.

Este artículo nos atrajo en el nº 6 una respuesta de Karl Korsch, quien, calificando la parte crítica como «excelente y justa», ironizaba sobre la importancia que atribuíamos al filósofo «burgués» Hartmann. En el nº 4 en donde aparecía esta *Crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana*, se encontraba ya una crítica, de Jean Bernier, a la reseña que hizo Bataille de Krafft-Ebing (aparecida en el nº 3), crítica que ponía en duda (con razón) la calidad de su marxismo.

Hay que recordar que la *La Critique sociale*, fundada por Boris Souvarine, tenía como núcleo el Círculo Comunista Democrático, compuesto por antiguos militantes comunistas, excluidos u opositores; a este grupo se le había unido un pequeño grupo de ex-surrealistas o parientes suyos, como Bataille, Michel Leiris, Jacques Baron y yo mismo que teníamos una formación muy diferente.

En el nº 5 Bataille respondió a Bernier reafirmando la importancia de disciplinas burguesas como el psicoanálisis y, para aplastar el optimismo progresista de su interlocutor, le asestaba una cita de Hegel (*Enciclopedia*, § 60) en la que, a propósito de la moral kantiana, se dice que el tiempo, antes que conciliar, mantiene la contradicción y que el progreso infinito no es sino la contradicción reproduciéndose indefinidamente.

En el nº 6 se encuentra también una reseña, firmada conjuntamente G.B. y R.Q., del número de la *Revue philosophique* consagrado a Hegel. En el se recuerda que los trabajos de Jean Wahl, calificado como «joven filósofo francés» han planteado los fundamentos

de una concepción nueva del hegelianismo y se señala muy en particular el artículo de Koyré que justifica, a nuestro parecer, las dificultades de la terminología hegeliana.

El número está fechado en septiembre de 1932; en noviembre G. Bataille iba a comenzar a seguir los cursos de Koyré en la Escuela de Altos Estudios (sección de Ciencias religiosas); en el 32-33, el de Nicolás de Cusa (*Docta ignorancia y coincidencia de las contradicciones*), en el 33-34, además de la continuación de este curso, otro sobre la *Filosofía religiosa de Hegel según sus escritos de juventud*.

Bataille continuó colaborando en *La critique sociale* hasta su desaparición en marzo de 1934 con el nº 11. Ahí publica artículos donde se afirma cada más como el Bataille pensador original (*La notion de dépense, Le problème de l'Etat, La structure psycologique du fascisme*), artículos en donde las alusiones a Hegel son cada vez más raras (en cuanto a Marx, no es citado nunca) o incluso impertinentes. Señala «que pueden utilizarse viejas fórmulas de Hegel, como *conciencia desgarrada* o *conciencia desdichada*»; y en una reseña del nº 1 de *Minotaure* escribe: «El hecho de que el término dialéctica ruede más o menos de un extremo a otro de tal revista es solamente testimonio de una buena voluntad confusa para aprovechar ciertas facilidades deplorables del vocabulario marxista.»

Desde 1934 a 1939 Bataille seguirá los cursos de Kojève que serán publicados en 1947 con el títulos de *Introduction à la lecture de Hegel*; recuerdo que se trataba de una lectura coimentada de la *Fenomenología del Espíritu*. Aunque sólo fue un oyente de una asiduidad ejemplar e incluso a veces le ocurrió dormitar («la mosca sobre la nariz del orador»...) no cabe duda de que sacó gran provecho de esta enseñanza. A decir verdad, no para «regresar» a un Hegel muy diferente del panlogista de los manuales de antes de la guerra del 14 o del precursor de Marx únicamente visto a través del marxismo, sino más exactamente para definirse él mismo, no oponiéndose, sino en cierto modo confraternizando.

En 1943, en *La experiencia interior*, Bataille consagra unas páginas (168-173) a Hegel, y son una especie de adiós. Ya no es el Hegel de la reducción racionalista y abstracta, ni el Hegel cuya dialécti-

ca prefigura la experiencia vivida de los psicoanalistas y de los sociólogos. Es el Hegel de Kojève, el Hegel del saber absoluto y circular, el Hegel a propósito del cual no es posible no nombrar a Heidegger (cosa que Bataille hace en la pág. 169). En la nota 1 de la página 170, Bataille reconoce su deuda hacia Kojève y la subraya señalando hasta qué punto la crítica que Kierkegaard hace de Hegel es superficial y hasta qué punto Nietzsche, a quien admiraba con pasión, no tenía de él más que un conocimiento convencional (la «vulgarización de la regla»). Parece de este modo estar hablando de sí mismo, del Bataille de *Documents*, del Bataille de *La critique sociale*,; pero en *La experiencia interior* se puede decir, parafraseando a Rimbaud, que Bataille sabe en ese momento saludar a Hegel. Sabe ahora, exactamente, dónde se sitúa, o más bien dónde no se sitúa. Bataille, que tanto reflexionó acerca de lo heterogéneo, escribe una obra singularmente homogénea; no es de los que tienen que repudiar sus escritos de juventud. Se le encuentra entero, no solamente en sus artículos de *Documents*, sino también en su contribución a *L'art précolombien*, uno de sus primerísimos escritos publicados.

Durante más de veinte años, se ha confrontado con Hegel, o más bien con los diferentes Hegel que a su vez descubría el público filosófico francés. Acabando por percibir la *verdad*, se ha conocido a sí mismo — conocido a sí mismo como radicalmente no hegeliano, pero sabiendo que este conocimiento de sí sólo podía tener lugar después del conocimiento de una doctrina de la que dice que no es comparable con ninguna, y hallándose de este modo a sí mismo, mediatizado, pero no reducido.

Crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana

Georges Bataille

La concepción marxista de la dialéctica ha solido ser discutida con frecuencia. Últimamente; Max Eastman la ha considerado como una forma de pensamiento religioso. Pero nunca ha sido más que objeto de una crítica negativa. Quienes la han criticado se condujeron como simples demoledores. Han procurado no ver que al privar a la ideología del proletariado del método dialéctico le quitaban la sangre a un cuerpo y han pasado a otra cosa porque el hegelianismo, en cualquiera de sus formas, era incompatible con sus representaciones corrientes. Así que la dialéctica marxista era tratada de la misma manera en que generalmente lo ha sido la propia dialéctica hegeliana, es decir, rechazada por repugnancia.

Una nueva manera de concebir la dialéctica hegeliana se inicia sin embargo con la crítica realizada por Nicolai Hartmann[1] en la que es posible hallar los elementos de una verdadera crítica positiva. Las indicaciones dadas por este profesor alemán en un artículo de la *Revue de métaphysique et de morale*[2] bastan por sí solas: expresan en

[1] Ha aparecido en lengua francesa un estudio sobre este filósofo, en Georges Gurvitch, *Les tendences actuelles de la philosophie allemande*, París, 1930, pp. 187-206.

[2] «Hegel et le problème de la dialectique du réel», 1931, pp. 285-316.

forma breve una dirección que, a nuestro parecer, presenta el mayor interés para los estudios marxistas. N. Hartmann ha emprendido el examen sucesivo de los diferentes temas dialécticos desarrollados en la filosofía de Hegel y la comparación a la vez tanto de la base como de la forma. Intenta distinguir así los que se justifican por la *experiencia,* fundados en la realidad, y los que sólo tienen un valor verbal. Cita como ejemplo de estos últimos el célebre tema del ser y la nada. «En el curso de tal investigación, —dice Hartmann—, la *Lógica* hegeliana incurre de la manera más grave en la sospecha de que en su mayor parte sólo consistiría en una dialéctica sin fundamento en la realidad. Lo que es aún más válido, añade, en la *Filosofía de la Naturaleza* (evidencia que, es verdad, no es nueva en ese dominio y ya se descubre por los resultados)»[1]

Desde el principio aparece la profunda diferencia entre la crítica de Hartmann y la crítica marxista. Para Marx y Engels la dialéctica es aún, como para Hegel, la ley general de una realidad fundamental. La naturaleza o la materia han sustituido a la lógica, pero el universo en su conjunto no está menos abandonado al desarrollo antitético. Para Hartmann ya no se trata sino de comprobar metódicamente el valor del razonamiento dialéctico en casos particulares. Y no sólo la universalidad se deja de lado, sino que la naturaleza es considerada desde el principio, más que cualquier otro elemento, como un dominio prohibido. Los temas dialécticos justificados por Hartmann no se han tomado de la *Lógica,* ni de la *Filosofía de la Naturaleza,* sino de la *Filosofía del Derecho,* de la *Filosofía de la Historia* y de la *Fenomenología del Espíritu;* y el primer ejemplo que da para fundamentar su concepción no tiene nada que ver con el grano de cebada o con la formación de los suelos: es la propia lucha de clases, el tema hegeliano del «señor y del siervo». Así pues, es a la experiencia marxista a la que se refiere inmediatamente un filósofo moderno que quiere fundar la dialéctica en la realidad[2].

---

1 *Op. cit.,* p. 307.

2 «La influencia de la dialéctica del señor y del servidor', dice Hartmann, parece menos conocida (que la de la dialéctica del trabajo), pero su eficacia actual

Hay que reconocer por otra parte que Marx y Engels habían experimentado también la necesidad de un trabajo análogo —pero solamente en su principio elemental— al que en nuestros días ha emprendido Hartmann. Que hayan escogido un dominio de estudio diferente al de Hartmann, que hayan tenido la ambición de dar a las concepciones dialécticas el carácter de leyes generales de la naturaleza, no se opone en absoluto al hecho de que Engels ha intentado, mediante un amplio estudio de las ciencias naturales, darles a esas leyes un valor experimental. Pero desde un principio nos vemos obligados a establecer la diferencia entre el dominio admitido *a posteriori* por Hartmann y el que Engels se había asignado *a priori*. Hartmann ha buscado metódicamente reconocer lo que en los temas dialécticos podían considerarse datos de la experiencia vivida, mientras que sistemáticamente Engels se ha impuesto encontrar esas leyes en la naturaleza, es decir, en un dominio que a primera vista puede parecer cerrado para cualquier concepción racional de un desarrollo antitético.

La actitud de indiferencia de Hartmann con respecto a la *Filosofía de la Naturaleza* es similar a la de todos los representantes de las ciencias naturales después de Hegel. Para estos últimos una construcción dialéctica de las relaciones que estudian debía parecer incompatible con la ciencia: la ciencia debía prescindir tanto como fuera posible la intervención de un elemento tan ajeno a ella como la contradicción sistemática, y de hecho ha sido posible que haya prescindido de él. La objeción a la introducción de la dialéctica se imponía en la mente de los expertos con tal necesidad que ni siquiera ha sido necesario formularla.

Pero no solamente la escasa facilidad que la naturaleza le ofrece a la dialéctica viene dada por la historia de todas las investigaciones científicas modernas: el propio Hegel fue el primero en ocuparse de señalar que la naturaleza precisamente por «su impotencia para realizar la noción le ponía límites a la filosofía»[1]. A la filosofía: es decir,

---

es mayor aún si es posible: basta con recordar que la teoría marxista de la lucha de clases surgió de ella.» *Revue de méthaphysique et de morale*, 1931, p. 310.

[1] *Enciclopedia*, § 250, apéndice.

a la construcción dialéctica del devenir de las cosas. Para él la naturaleza es la *caída* de la idea, una negación, a la vez una rebelión y un *sin sentido*.

Incluso si hubiese hecho abstracción de sus prejuicios idealistas, nada le hubiera parecido más irracional a Hegel que buscar los fundamentos de la objetividad de las leyes dialécticas en el estudio de la naturaleza. Esta tentativa debe, en efecto, conducir a apoyar la construcción dialéctica sobre su parte más débil, conducir a la paradoja del coloso con pies de barro. Los mismos elementos que de golpe con Marx y Engels se convierten en los fundamentos del método son precisamente los que más resistencia ofrecían a la aplicación de ese método, y no sólo por definición sino sobre todo en la práctica: sea cual fuere el esfuerzo de Hegel por resolver las dificultades encontradas en la *Filosofía de la Naturaleza*, esa parte de su trabajo le había dejado a él mismo insatisfecho. Hay que reconocer en principio que dificultades de esa índole no permiten en absoluto considerar la tentativa de Engels como insostenible en sí. No obstante, de hecho, el fracaso de esa tentativa estaba, por así decir, ya dado en sus premisas. La sustitución de la lógica por la naturaleza no es más que la Escila a Caribdis de la filosofía posthegeliana.

Actualmente se ha hecho necesaria una nueva justificación experimental de la dialéctica. Y veremos por qué razón esta operación sólo puede tener lugar en el mismo terreno de su desarrollo específico, es decir, en el terreno inmediato de la lucha de clases, en la experiencia y no en las nubes apriorísticas de las concepciones universales.

El fracaso de Engels, que trabajó ocho años en la preparación de una teoría dialéctica de la naturaleza, teniendo sólo como fin en 1885 el segundo prefacio del *Anti-Dühring*[1] no ha sido aún objeto de los estudios que sin embargo merecería el considerable esfuerzo del gran pionero de la Revolución. Muchos prefieren hablar del materialismo dialéctico como si se tratara de una doctrina constituida y no de un

---

[1] Citamos según la traducción de Laskine (París. 1911).

proyecto que quedó no realizado[1]. Esa ligereza es tanto más injustificable cuanto que el abandono del proyecto no obedeció a la falta de tiempo, ni a ninguna otra circunstancia exterior a la naturaleza de ese mismo proyecto. Engels invoca la muerte de Marx y la necesidad de trabajar en la edición de las obras que su amigo dejara sin acabar. Pero no por eso dejó de escribir ese segundo prefacio en el cual, tras haber reconocido la insuficiencia de los desarrollos del *Anti-Dühring* concernientes a la dialéctica, da una definición de ella que no es sino un abandono de la posición inicial. El inmenso, el admirable esfuerzo de Engels, conocido hoy gracias a la publicación de Riazanov, tuvo pues un resultado: el cambio que caracteriza al segundo prefacio en relación con el texto mismo del *Anti-Dühring*. Ese retroceso basta por sí solo para confirmar el hecho de que ha dejado inacabado un trabajo al que declara haberle consagrado la mejor parte de ocho años.

En una nota de 1881-2, publicada por Riazanov[2], encontramos además una afirmación de la concepción dialéctica en su forma más acusada. La «ley» de la negación de la negación se cita en ella como una de las tres leyes dialécticas esenciales de la historia de la naturaleza. Sin embargo, el desarrollo que la sigue se detiene en la transformación de la cualidad en cantidad[3] No se propone ningún ejemplo de «negación de la negación». En 1885, la «negación de la nega-

---

[1] El propio Lenin ha hablado de la insuficiencia de los trabajos que representa el materialismo dialéctico: «La justeza de la dialéctica, escribe, debe ser verificada por la historia de las ciencias. En general (especialmente Plejanov) no nos hemos ocupado suficientemente de ese lado de la dialéctica: la identidad de los principios antinómicos se considera como un conjunto de *ejemplos* (véase también en Engels, 'el grano', 'el comunismo primitivo'). Sucede que se piensa más en vulgarizar una noción que en expresar una ley del conocimiento (que es igualmente una ley del mundo objetivo).» *Acerca de la dialéctica* (texto posiblemente redactado entre 1912 y 1914), *Materialismo y empiriocriticismo* (*Obras completas*, t. XIII, p. 324).

[2] *Archivos Marx-Engels*, t. II, p.54.

[3] No hablaremos aquí de la transformación de la cantidad en cualidad, cuestión que merece un estudio profundo, pero distinta de los problemas que hemos querido considerar en este artículo. ¿Cuál es el alcance de esa «ley» una vez separada de su justificación *a priori*? ¿Cuál es entonces su significación real? ¿Qué

ción» ha desaparecido de una exposición destinada a remediar la insuficiencia del texto del *Anti-Dühring* publicado en 1878.

Sin embargo, sería fácil ponerse de acuerdo en este punto: si es criticable una parte del *Anti-Dühring*, es aquélla donde figuran los ejemplos de «negación de la negación», los relatos del grano de cebada, de la mariposa y de las capas geológicas. La insuficiencia de esa sección es tanto más lamentable en la medida en que sin esa «negación de la negación» la dialéctica pierde su valor práctico en el terreno social. No obstante, lejos de volver a esa cuestión candente, Engels, en 1885, deja de incluir la «negación de la negación» dentro de «lo esencial de la concepción dialéctica de la naturaleza». El pasaje del segundo prefacio debe citarse íntegramente: «Los contrarios opuestos son como dos polos, dados como irreconciliables, son las líneas fronterizas y los criterios de clases arbitrariamente fijados, que le han dado a la moderna ciencia de la naturaleza su carácter limitado y metafísico. Reconocer que esos contrarios y esas diferencias se encuentran sin duda en la naturaleza, pero que sólo tienen en ella un valor relativo, que esta rigidez y este valor absoluto sólo son introducidos en la naturaleza por nuestra reflexión, ahí está *todo*[1] lo esencial de la concepción dialéctica de la naturaleza.»[2]

Esta declaración significa nada menos que la renuncia a la esperanza de fundar en la naturaleza la ley general dentro de la cual la lucha de clases sólo hubiera debido ser un caso particular.

Aproximar hechos tan diferentes como la transformación de la electricidad en calor (o cualquier otro cambio en la naturaleza) con la lucha de clases no tiene en efecto ningún sentido, particularmente ningún sentido práctico. Lo que caracteriza la lucha de clases, a la

---

valor atribuir a los ejemplos que se dan de ella y a los que no se dan? ¿Cuáles son sus relaciones con las leyes experimentales? ¿Puede conducir a nuevos descubrimientos en el dominio de las ciencias de la naturaleza? Estos problemas metodológicos reclamarían un estudio posterior.

[1] Subrayado por nosotros.

[2] *Anti-Dühring*, p. CXII.

cual nos referimos como el ejemplo más importante, es 1°) que el término positivo, el capitalismo, implica necesariamente el término negativo, el proletariado; 2°) que la realización de la negación implicada en el segundo término implica a su vez, con la misma necesidad, la negación de la negación (de esta forma la revolución tiene al mismo tiempo un sentido negativo y un sentido positivo). Este esquema elemental puede verse alterado en otras aplicaciones: tal como Hartmann[1] lo pone de relieve, los temas dialécticos pueden adquirir numerosas formas, muy diferentes unas de otras, pero es posible admitir la alteración y sin embargo negarse a reconocer la identidad del esquema cuando se presenta bajo una forma tan empobrecida que resulta imposible imaginar un empobrecimiento mayor. Si se trata solamente de reconocer la diversidad en la identidad o la identidad en la diversidad, si se trata solamente de admitir que lo diversificado no permanece necesariamente idéntico a sí mismo, es inútil e incluso imprudente valerse de la dialéctica hegeliana. Porque esta dialéctica se vincula a una corriente de pensamiento cuya «larga historia experimental» no es exactamente la que Engels considera al emplear esta expresión. Hay que mirar de frente las cosas y admitir que la dialéctica posee otros antecedentes aparte de Heráclito, Platón o Fichte. Se vincula aún más esencialmente a corrientes de pensamiento como el gnosticismo y la mística neoplatónica, y a fantasmas filosóficos como el Maestro Eckhart, el cardenal Nicolás de Cusa y Jacob Boehme. Ahora bien, no es sorprendente que el pensamiento de estos fantasmas, tal como Hegel lo asimiló y adaptó, no sea aplicable en el dominio de las ciencias de la naturaleza; o que, si se interna en ese dominio, sólo encuentre allí un sitio de parásito, que se empobrezca poco a poco y se vea reducido al estado más miserable. Y, sin embargo, *de hecho*, ese mismo pensamiento, conservado en su forma más rica, es adecuado, y, en cierta medida, es el único adecuado, cuando se trata de representar la vida y las revoluciones de las sociedades.

Pero para conservar esta adecuación ese pensamiento debe ser

---

[1] *Revue de métaphysique*, 1931, p. 289-290.

conservado en su forma íntegra, sean cuales fueren sus antecedentes religiosos. Una justificación de su forma disminuida, fundada en las ciencias naturales, ha quedado como un esfuerzo insuficiente, que deja el campo libre al trabajo de análisis de base definido por Hartmann.

Permanece el elemento más extraño de la *Weltanschauung* de Engels, su concepción dialéctica de las matemáticas[1] que recuerda por algún lado al idealismo matemático de Nicolás de Cusa, a quien acabamos de citar entre los antepasados místicos de la dialéctica hegeliana.

Engels no es sospechoso de idealismo matemático, pero su concepción resulta más extraña, dado que no se aparta del idealismo matemático sino en la medida en que las matemáticas son asimiladas a la naturaleza. La confusión se manifiesta en el siguiente pasaje del segundo prefacio al *Anti-Dühring* (p. CVII): «Se trataba para mí..., dice, en mi recapitulación de las matemáticas y de las ciencias naturales, de convencerme en detalle (pues en el conjunto no tenía ninguna duda) de que *en la naturaleza*[2] reinan... las leyes dialécticas del movimiento». Por otra parte, propone ejemplos matemáticos de negación de la negación entre la historia de los movimientos geológicos y la de los modos de propiedad.

De cualquier forma, Engels había visto en las matemáticas una especie de dominio privilegiado de las concepciones que procuraba introducir: en ese dominio la dialéctica no sólo tenía el sitio más legítimo sino también el más necesario. Las matemáticas proporcionaban el ejemplo convincente de una ciencia que había llegado al estadio dialéctico.

Es tanto más importante indicar entonces que esa ciencia ha rechazado en virtud de su mismo desarrollo todo lo que pudiera dar

---

1 [Para Hegel, por el contrario, las matemáticas son obra de la razón abstracta (*Verstand*) y no de la razón concreta (*Vernunft*), es decir, del modo de pensamiento dialéctico.]

2 Subrayado por nosotros.

lugar a semejante interpretación. Lo que Engels consideró como un perfeccionamiento[1] los matemáticos lo han tratado como una degeneración, como un mal que había que eliminar. En sus orígenes, el cálculo infinitesimal estuvo en efecto basado en nociones «contradictorias» y las demostraciones que se daban eran, según las palabras de Engels, «falsas desde el punto de vista de la matemática elemental». Durante todo el siglo XVIII se trabajó sin preocuparse por las dificultades lógicas que presentaba el empleo de los infinitamente pequeños, del paso al límite, de la continuidad, etc. «La simple preocupación por comprobar cede el sitio decididamente a las múltiples aplicaciones del método para nuevos objetos de investigación»[2]. Pero esta frase que Engels ponía en presente, de hecho sólo concernía a una etapa ya superada del Análisis. Desde comienzos del siglo XIX, matemáticos como Gauss, Abel y Cauchy se dedicaban a dar a sus demostraciones un rigor absoluto y a revisar desde ese punto de vista las demostraciones de sus predecesores. Sus sucesores continuaron el trabajo de depuración y abordaron los principios mismos del análisis: el paso al límite, la continuidad, la diferenciación, la integración, etc., fueron definidos de manera que se excluyera toda contradicción y, en 1886, Jules Tannery[3], resumiendo la actividad matemática de un siglo entero, podía escribir: «Se puede constituir íntegramente el análisis con la noción de número entero y las nociones relativas a la adición de números enteros; es inútil apelar a ningún otro postulado, a ningún otro dato de la experiencia; la noción de infinito, que no se debe convertir en un misterio en matemáticas, se reduce a esto: después de cada número entero, hay otro». No se le podría reprochar a Engels haber ignorado los últimos trabajos de la ciencia de su época; pero cuando escribe, a propósito de los diferenciales: «Anoto de pasada que la relación de dos magnitudes desaparecidas, la fijación del momento de su desaparición, implican una contradicción; pero esa contradicción no podría inquietarnos más de lo que ha inquietado a los matemáticos desde hace casi doscientos años»[1], se

[1] *Anti-Dühring*. p. 168.

[2] *Anti-Dühring*. p. 168.

[3] *Introduction à la théorie des fonctions*, París, 1886, p. VIII.

debe reconocer que esa contradicción no sólo ha terminado inquietando a los matemáticos, sino incluso escandalizándolos, hasta el punto de dirigir todos sus esfuerzos a eliminarla, algo que —sería inútil negarlo— han logrado. El Análisis matemático actual tiene tanto rigor lógico como la aritmética o el álgebra. Es verdad que incluso en la matemática elemental Engels descubría ejemplos de negación de la negación o de pensamiento dialéctico. No se tratará aquí de revisarlos uno por uno; de forma general, podemos decir que todos parten de una determinada forma «realista» de interpretar el simbolismo y el lenguaje matemáticos. Debido a que la expresión «curva de primer grado» designa la línea recta, Engels cree que se puede concluir la identidad de recta y de curva; pero ¿no es evidente que el uso de este último término no es en este caso más que una convención de lenguaje? Asimismo, el hecho de que una raíz pueda ser una potencia sólo significa que el signo que indica la extracción de una raíz puede ser reemplazado ventajosamente por un número fraccionario puesto como exponente. El simbolismo matemático, traducido a lenguaje corriente, puede conducir a contradicciones; pero son, por así decir, contradicciones sin realidad, pseudocontradicciones. Podemos mencionar también las cantidades imaginarias, «contradicción absurda... verdadero sin sentido» decía Engels[2], sencillamente pares ordenados de números reales, diría un matemático.

De modo que la matemática, superior o no, durante el transcurso del siglo XIX ha sufrido una evolución contraria punto por punto al programa de Engels; ha eliminado toda apariencia de dialéctica. Rigor en las demostraciones, no-contradicción en los principios, acuerdo constante con la lógica: ésta es la meta que ha perseguido — y que en su conjunto ha alcanzado. Es verdad que se podría objetar que han surgido nuevas dificultades con la teoría de conjuntos y que lo transfinito podría dar lugar a desarrollos de aspecto dialéctico. Pero la actitud de los matemáticos (su esfuerzo *práctico)* hacia las nuevas paradojas es la misma que tenían con respecto a las antiguas: lejos de ver en ellas el resultado de un modo

---

[1] *Anti-Dühring.* p. 172.

[2] *Anti-Dühring.* p. 148.

superior de pensamiento, las consideran con horror. Comienza un nuevo trabajo de reducción lógica. Citemos solamente aquí los trabajos de Hilbert y de la escuela polaca.

Si en sus orígenes una teoría matemática puede presentar cierta «flotación» en sus principios y carecer de rigor en sus demostraciones, se trata de una debilidad —¿es preciso decirlo?— y no de la prueba del carácter dialéctico del objeto de la ciencia. Es verdad que las matemáticas se construyeron negando las desviaciones y las debilidades que su desarrollo introduce. Pero la estructura de una parte acabada de la ciencia es muy distinta de los rodeos que debió dar la mente humana para llegar al estado en que se encuentra esa estructura. La dialéctica no expresa la naturaleza de las matemáticas; es válida para el agente y no para el objeto de la actividad científica.

Esta última observación reintroduce el motivo esencial de este artículo. No se trata de descartar el pensamiento dialéctico, sino que lo que hay que proponerse es conocer el límite a partir del cual su aplicación es fecunda. Es útil referirse al siguiente pasaje de Plejanov: «No hay una sola de las ciencias que los franceses denominan 'ciencias morales y políticas' que no haya experimentado la poderosa y muy fecunda influencia del genio de Hegel»[1]. Observación que expresa el impulso real que la dialéctica ha dado a esas ciencias y que de hecho denota implícitamente la esterilidad del mismo método en las ciencias de la naturaleza, coincidiendo con los principios de la argumentación de Hartmann, que busca para la dialéctica un dominio de aplicación. Es verdad que Plejanov no pensaba en un límite, pero es importante señalar que a su manera reconoció el chocante privilegio de las *ciencias morales y políticas*. Por otra parte, se trata de una designación vaga: Hartmann emplea la expresión más hegeliana de ciencias del espíritu, que es relativamente precisa. Pero está claro que en ese caso la terminología no debe prejuzgar la naturaleza, en última instancia, el objeto en cuestión dentro de un grupo de cien-

[1] *La philosophie de Hegel.*

cias más o menos homogéneo y que además no puede darse de antemano ninguna limitación precisa.

La publicación de los resultados detallados del análisis de Hartmann proporcionará los elementos para un trabajo de determinación más exacto. Este análisis se ha dirigido sucesivamente a cada uno de los numerosos desarrollos dialécticos que integran la obra de Hegel y ha tenido como meta preliminar separar los desarrollos que representan una experiencia vivida de aquellos que son excrecencias de carne muerta. Pero no es necesario aguardar a su publicación para extender el dominio de esas investigaciones a hechos que no han sido incluidos en la filosofía de Hegel.

A partir del método de Hartmann, es posible analizar temas que no fueron planteados sino en desarrollos recientes de la ciencia. Y además se debe tener en cuenta que en el transcurso de esos análisis necesariamente se plantearán numerosos problemas subsidiarios. Desde un principio, esta nueva investigación se presenta como una tarea no limitada, e incluso es improbable que a partir de un método común, que se impone por sí mismo independientemente de las intenciones más o menos expresas a las que puede responder en Hartmann, los resultados de dos análisis similares coincidan al final del trabajo.

Nos contentaremos con dar aquí algunas indicaciones sobre las posibilidades de una amplia elaboración metódica que puede desembocar en una readaptación de las concepciones generales. Se debe determinar en casos particulares el punto preciso en que el pensamiento dialéctico que se introduce comienza a expresar relaciones reales. Por ejemplo, ninguna oposición de términos puede dar cuenta del desarrollo biológico de un hombre que es sucesivamente niño, adolescente, adulto, anciano. En cambio, si consideramos el desarrollo psicológico del mismo hombre desde el punto de vista psicoanalítico, se puede decir que el ser humano en primer lugar está limitado por las prohibiciones que el padre opone a sus impulsos. En esa condición precaria, queda reducido a desear inconscientemente la muerte del padre. Al mismo tiempo, los votos que dirige contra el poder paterno tienen su repercusión en la persona del hijo que inten-

ta atraer la castración hacia sí mismo, como un efecto de rebote de sus deseos de muerte. En la mayoría de los casos, esa negatividad del hijo está lejos de expresar todo el carácter real de la vida, que ofrece al mismo tiempo aspectos numerosos y contradictorios. No obstante, esa misma negatividad plantea como una necesidad que el hijo ocupe el lugar del padre, cosa que sólo puede realizar destruyendo la misma negatividad que lo había caracterizado hasta entonces.

La importancia de este tema procede del hecho de que constituye una *experiencia vivida* por cada ser humano. Para éste, los términos del desarrollo dialéctico se convierten en elementos de la existencia real.

A partir de este ejemplo podemos además definir la ubicación de cierto número de problemas: así será posible indicar la orientación que podría corresponderle, en nuestra opinión, a la introducción de una dialéctica de lo real.

1º) El tema del padre y del hijo permite poner en evidencia el hecho de que la naturaleza no ha sido sustituida por un dominio que presenta una verdadera solución de continuidad con ella. En efecto, los fenómenos de los que da cuenta el psicoanálisis pueden reducirse en última instancia a *impulsos* cuya *meta* se expresa en términos psicológicos pero cuya fuente es de naturaleza somática. No estamos hablando de un dualismo entre materia y espíritu: los objetos de la investigación dialéctica sólo representan los productos más complejos de la naturaleza. El problema de su carácter específico no puede plantearse honestamente sino cuando se descarta desde el principio la hipótesis aborrecible y vulgar del espiritualismo, lo que autoriza justamente el psicoanálisis.

2º) No sólo el dominio de la naturaleza no ha sido sustituido por fantasmas que le serían absolutamente heterogéneos, sino que sigue planteada la cuestión de saber si un método de pensamiento no directamente fundado en el estudio de la naturaleza o en la lógica pura, sino, como lo demuestra el ejemplo elegido, en una *experiencia vivida*, si un método de pensamiento que parece regido por la estructura misma de quien piensa no es susceptible de aplicarse, al menos en alguna medida, a la comprensión de la naturaleza; la primera condición para quien emprendiera ese método sería la conciencia de los

límites planteados por el origen mismo de ese método, es decir, por el carácter de riesgo de una hipótesis según la cual las formas relativamente simples de la naturaleza podrían ser estudiadas utilizando datos proporcionados por las más complejas.

3°) De regreso a la práctica, debe plantearse un último problema, que resulta de la diferencia que aparece inmediatamente entre un método basado en las ciencias naturales y una dialéctica que reconoce sus orígenes históricos de experiencia vivida. En el primero no es posible introducir una distinción entre los términos opuestos, que puedan ser designados con los nombres de positivo y negativo, pero que sin embargo no lo son ya que esos nombres no pueden ser empleados indistintamente para uno y para otro. Es lo que el propio Engels hace notar en una de las notas publicadas por Riazanov[1]. Sucede todo lo contrario cuando nos remitimos a los ejemplos que consideramos verdaderamente válidos, en los cuales la negatividad adquiere un valor específico. Sería fácil demostrar que, en su conjunto, los temas dialécticos fundamentales de la concepción marxista de la historia pertenecen a esta última categoría y que su originalidad profunda y al mismo tiempo su importancia práctica consisten precisamente en que introducen dentro de la táctica el constante recurso a fuerzas o a acciones negativas, no como fines sino como medios exigidos por el desarrollo histórico. El estudio de esa característica de la dialéctica tiene mayor importancia aún en la medida en que esos recursos son a todas luces los que determinan a la vez la flexibilidad y la potencia del marxismo, oponiéndolo radicalmente a las soluciones reformistas[2] que constituyen la ideología persistente del proletariado moderno, como clase destinada por la burguesía a una existencia negativa, a la actividad revolucionaria que constituye desde ahora la base de una sociedad nueva.

---

[1] *Archivos Marx-Engels*, 1925. T. II. p. 14.

[2] En el *Manifiesto comunista* el proceso revolucionario se expresa a través de «medidas que, económicamente, parecen insuficientes e insostenibles. pero que, en el transcurso del movimiento se superan a sí mismas y son indispen sables como medio para perturbar por completo del modo de producción».

Carta a X., encargado de un curso sobre Hegel

Georges Bataille

París, 6 de diciembre de 1937

Querido X.:

Le escribo lo que sigue porque me parece el único medio de continuar la conversación que se ha entablado entre nosotros de varias formas. He de decir ante todo que el proceso que usted me hace me ayuda a expresarme con mayor precisión.

Admito (como una suposición verosímil) que desde ahora la historia está acabada (a punto del desenlace). Sin embargo, me imagino las cosas de otro modo que usted (no atribuyo gran importancia a la diferencia entre el fascismo y el comunismo); por otra parte, no me parece completamente imposible que todo vuelva a empezar en un tiempo muy lejano.

Sea cual fuere, mi experiencia, vivida con mucha inquietud, me ha condicido a pensar que no tenía ya nada «que hacer». (Yo estaba mal dispuesto a aceptar y, como ha visto, sólo me he resignado después de haberme esforzado.)

Si la acción (el «hacer») es —como dice Hegel— la negatividad,

entonces se trata de saber si la negatividad de quien «no tiene nada más que hacer» desaparece o subsiste en el estado de «negatividad sin empleo»; personalmente, sólo puedo decidir en un sentido, por ser yo mismo exactamente esa «negatividad sin empleo» (no podría definirme de forma más precisa). Admito que Hegel haya previsto esa posibilidad: al menos no la sitúo en la *salida* de los procesos que describió. Imagino que mi vida —o su aborto, o mejor aún, la herida abierta que es mi vida— constituye por sí sola la refutación del sistema cerrado de Hegel.

La cuestión que usted plantea sobre mí equivale a saber si yo soy despreciable o no. Me la he planteado a menudo, atormentado por la respuesta negativa. Además, como la representación que me hago de mí mismo varía, y a veces ocurre que, comparando mi vida con la de los hombres más notables, me olvido de que ella podría ser mediocre, con frecuencia me he dicho que en la cumbre de la existencia podría no haber sino algo despreciable; en efecto, nadie podría «reconocer» una cumbre que fuera la noche. Algunos hechos —como una dificultad excepcional experimentada para hacerme «reconocer» (en el plano simple donde los demás son «reconocidos») me han llevado a adoptar seria, pero alegremente, la hipótesis de una insignificancia sin remisión.

Esto no me inquieta y no uno a ello ninguna posibilidad de orgullo. Pero no tendría yo nada de humano si aceptara antes de haber intentado no naufragar (aceptando, tendría muchas posibilidades de volverme, además de cómicamente despreciable, agrio y vengativo: entonces sería preciso que mi negatividad se recuperara).

Lo que le digo le hará pensar que ocurre una desgracia, y eso es todo: al hallarme ante usted, no tengo más justificación de mí mismo que la que tiene un animal que chilla con la pata cogida en una trampa.

En realidad ya no se trata de desgracia o de vida, sino sólo de aquello que se convierte en «negatividad sin empleo», si es cierto que se convierte en algo. Yo lo soy en las formas que engendra no en principio en mí, sino en otros. La mayor parte de las veces, la negatividad impotente se hace obra de arte: esta metamorfosis, cuyas consecuencias suelen ser reales, responde mal a la situación

que deja la terminación de la historia (o por el pensamiento de su terminación). Una obra de arte responde eludiendo o, en la medida en que su respuesta se prolonga, no responde a ninguna situación particular, responde del peor modo a la del final, cuando ya no es posible eludir (cuando llega *la hora de la verdad).* Por lo que a mí respecta, la negatividad que me pertenece no ha renunciado a emplearse sino desde el momento en que ya no tenía empleo: es la de un hombre que no tiene ya nada que hacer y no la de un hombre que prefiere hablar. Pero el hecho —que no parece discutible— de que una negatividad que se aparta de la acción se exprese en obra de arte no está menos cargado de sentido en cuanto a las posibilidades que subsisten para mí. Indica que la negatividad puede ser objetivada. El hecho por otro lado no es propiedad del arte: mejor que una tragedia, o que una pintura, la religión hace de la negatividad el objeto de una contemplación. Pero ni en la obra de arte, ni en los elementos emocionales de la religión, la negatividad «es reconocida como tal» en el momento en que entra en el juego de la existencia como un estímulo de las grandes reacciones vitales. Todo lo contrario, es introducida en un proceso de anulación (aquí la interpretación de los hechos por un sociólogo como Mauss es de gran importancia para mí). Hay, pues, una diferencia fundamental entre la objetivación de la negatividad, tal como la ha conocido el pasado, y la que sigue siendo posible *al final.* En efecto, el hombre de la «negatividad sin empleo», al no encontrar en la obra de arte una respuesta a la pregunta que es él mismo, no puede dejar de volverse el hombre de la «negatividad *reconocida».* Ha comprendido que su necesidad de actuar no tenía ya empleo. Pero al no poder ser engañada indefinidamente esa necesidad por los señuelos del arte, un día u otro se reconoce por lo que es: como negatividad vacía de contenido. Además se ofrece la tentación de rechazar esa negatividad como pecado —solución tan cómoda que no se espera, para adoptarla, a la crisis final—. Pero como esa solución ya ha sido encontrada, sus efectos están de antemano agotados: el hombre de la «negatividad sin empleo» ya no dispone de ellos: en la medida en que es la consecuencia de lo que le ha precedido, el sentimiento del pecado ya no tiene fuerza en él. Está ante su propia negatividad como ante un muro. Por mucho males-

tar que sienta, sabe que nada podrá ser apartado en adelante, puesto que la negatividad no tiene ya salida.

Pero el horror experimentado por él al mirar en sí mismo la negatividad no es menos susceptible de resolverse satisfactoriamente que en los casos de la obra de arte (sin hablar de la religión). Porque ha reconocido la negatividad exactamente en la necesidad de actuar y este reconocimiento va unido a una concepción que hace de él la condición de toda existencia humana. Lejos de detenerse en esa investigación, encuentra satisfacción total en el hecho de volverse el hombre de la «negatividad reconocida» y no cesa en el esfuerzo que comienza para reconocerla hasta el final. Así es como la ciencia, en la medida en que tiene la negatividad humana como objeto —en particular lo sagrado izquierdo— se convierte en el término medio de lo que no es más que un proceso de toma de conciencia. Así pues, pone en juego las representaciones más cargadas de valor emotivo, tales como la destrucción física o la obscenidad erótica, el objeto de la risa, el de la excitación física, el del miedo y el de las lágrimas; pero al tiempo que estas representaciones le intoxican, las despoja de la ganga en que habían estado ocultas a la contemplación y las sitúa objetivamente en el desencadenamiento de los tiempos contra todo lo inmutable. Comprende entonces que es su suerte y no su mala suerte la que le ha hecho entrar en un mundo donde ya no había nada que hacer y aquello en lo que él se ha convertido a pesar suyo se ofrece ahora al reconocimiento de los demás, porque sólo puede ser el hombre de la «negatividad reconocida» en la medida en que se haga reconocer como tal. De este modo encuentra de nuevo algo «que hacer» en un mundo donde desde el punto de vista de la acción ya nada se hace. Y lo que tiene «que hacer» es dar a la parte de existencia liberada del hacer su satisfacción: se trata evidentemente de utilización de los ocios.

No por ello choca con una resistencia menor que los hombres de acción que le precedieron. Y no es que esa resistencia pueda manifestarse desde el principio: pero si bien no hace de un crimen una

virtud, por regla general hace *del* crimen *la* virtud (incluso aunque objetive el crimen y lo haga así ni más ni menos destructivo de lo que antes era). La primera fase de la resistencia debe ser ciertamente pura elusión, porque nadie puede saber lo que quiere cuando se opone a los demás como un vidente en un mundo de ciegos. Encuentra en torno suyo hombres que se ocultan y prefieren huir inmediatamente al lado de los ciegos. y sólo cuando el reconocimiento se haya realizado por un número lo bastante grande de hombres, ese reconocimiento podrá ser objeto de una resistencia positiva, porque los ciegos no podrán advertir que algo debe ser excluido antes de que la cantidad puesta en juego les haga conocer su presencia.

Lo que ocurra entonces no cuenta, por otro lado, para el hombre de la «negatividad reconocida» en el momento en que reconoce en sí mismo la negatividad (al menos en cuanto a la forma precisa que tomarán las cosas). Porque lo que le importa es exactamente el hecho de que está condenado a vencer o a imponerse. Sabe que su destrucción es segura si no vence en las dos fases posibles del combate; en la fase de la resistencia elusiva, en primer lugar, corre el riesgo al estar aislado, de caer en una descomposición moral contra la que no tiene desde el principio ningún recurso (él puede ser de aquellos para quienes perder prestigio a sus propios ojos no parezca preferible a la muerte). Sólo en la segunda fase puede hablarse de destrucción física, pero en ambas situaciones, en tanto que un individuo se torna el hombre de la «negatividad reconocida», desaparece si no vence a los demás, desaparece si la fuerza que pone en juego no es mayor, desde el principio, que la fuerza de elusión, y más tarde que la fuerza de oposición.

He hablado aquí del hombre de la «negatividad reconocida» como si no se tratase únicamente de mí. Debo añadir en efecto que sólo me siento rigurosamente aislado en la medida en que he tomado entera conciencia de lo que me ocurre. Pero si quiero acabar el relato del búho, debo decir también que el hombre de la «negatividad sin empleo» ya está representado por numerosas angustias y que el reconocimiento de la negatividad como condición de existencia, ha sido llevada muy lejos en el estado incoor-

dinado. Por lo que a mí respecta, no he hecho más que describir mi existencia tras haber desembocado en una actitud definida. Cuando hablo de reconocimiento del «hombre de la negatividad reconocida», hablo del estado de exigencia en que me encuentro: la descripción sólo vendrá después. Me parece que Minerva puede oír al búho hasta ahí.

La extrapolación tiene lugar sólo a partir de ese punto preciso y consiste en representar todo como dado, produciéndose lo que sigue como la llegada a la posición de equilibrio de un juego de fuerzas definidas. El propio Hegel se permitió una extrapolación del mismo tipo: además, la elusión por él de la negatividad ulterior posible me parece más difícilmente aceptable que la descripción que yo doy de formas de existencia que ya se han producido —en mí mismo de un modo muy preciso e independiente de una descripción honestamente posterior y con bastante frecuencia de un modo vago—. Añado esta última consideración: para que la fenomenología tuviese un sentido sería preciso también que Hegel fuese reconocido como su autor (lo cual no ha ocurrido seriamente sino con usted) y es evidente que Hegel, debido a que no asumía hasta el fin el papel de la «negatividad reconocida», no arriesgaba nada: todavía pertenecía, pues, en cierta medida al *Tierreich*[1].

---

[1] Siguiendo el criterio de Hyppolite, Wenceslao Roces, en su edición de la *Fenomenología del Espíritu*, traduce *Tierreich* por «reino animal del espíritu». [*N. de T.*]

Hegel

Georges Bataille

Conocer quiere decir: relacionar con lo conocido, captar que una cosa desconocida es la misma que otra conocida. Lo que supone o bien un suelo firme donde todo reposa (Descartes), o bien la circularidad del saber (Hegel). En el primer caso, si el suelo se hurta... ; en el segundo, incluso seguros de tener un círculo bien cerrado, se advierte el carácter insatisfactorio del saber. La cadena sin fin de las cosas conocidas no es para el conocimiento más que el acabamiento de sí mismo. La satisfacción descansa en el hecho de que un proyecto de saber, que existía, ha alcanzado sus fines, está realizado, que nada queda ya por descubrir (al menos de importancia). Pero este pensamiento circular es dialéctico. Acarrea la contradicción final (que afecta al círculo entero): *el saber absoluto, circular, es no-saber definitivo.* Suponiendo que en efecto yo lo alcanzase, sé que no sabría ahora nada más de lo que sé.

Si «remedo» el saber absoluto, heme aquí por necesidad Dios yo mismo (en el sistema, no puede, ni siquiera en Dios, haber conocimiento que vaya más allá del saber absoluto). El pensamiento de este yo mismo —del *ipse*— sólo ha podido volverse absoluto convirtiéndose en todo. La *Fenomenología del Espíritu* reúne dos elementos esenciales que cierran un círculo: es el acabamiento por grados de la conciencia de sí (del *ipse* humano), y el convertirse en todo (convertirse en Dios) de ese *ipse* que acaba el saber (destruyendo por este camino la particularidad en él, acabando por tanto la negación de sí mismo, convirtiéndose en el saber absoluto). Pero si de esta forma, como por

contagio y por remedo, realizo en mí el movimiento circular de Hegel, defino, más allá de los límites alcanzados, no ya algo desconocido, sino algo incognoscible. Incognoscible no por el hecho de la insuficiencia de la razón, sino por su naturaleza (e incluso, para Hegel, sólo podríamos preocuparnos de éste más allá a falta de poseer el saber absoluto...). Suponiendo así que yo sea Dios, que esté en el mundo con la seguridad de Hegel (suprimiendo la sombra y la duda), sabiéndolo todo e incluso por qué el conocimiento acabado exigía que el hombre, las innumerables particularidades de los *yo* y de la historia, se produzcan, en ese preciso momento se formula la pregunta que hace que entre la existencia humana, divina..., lo más profundamente en la oscuridad sin retorno; ¿por qué es preciso que haya *lo que yo sé?* ¿Por qué es eso una necesidad? En esta pregunta se oculta —no aparece a primera vista— un desgarramiento extremo, tan profundo que únicamente el silencio del éxtasis le responde.

Esta pregunta es distinta de la Heiddeger (¿por qué hay el ser y no nada?) en que sólo se plantea después de todas las respuestas concebibles, aberrantes o no, a las sucesivas preguntas formuladas por el entendimiento: de este modo hiere el corazón mismo del saber.

Hay una evidente falta de orgullo en la cabezonada por querer conocer discursivamente hasta el final. Parece, no obstante, que a Hegel no le faltó orgullo (no fue doméstico) más que aparentemente[1]. Tuvo, indudablemente, un tono de bendecidor irritante, pero en un retrato de él entrado en años imagino que leo el agotamiento, el horror de estar en el fondo de las cosas —de ser Dios—. Hegel, en el momento en que se cerró el sistema, creyó durante dos años volverse loco: quizá tuvo miedo de haber aceptado el mal — que el sistema justifica y hace necesario; o quizá uniendo la certeza del saber absoluto con el final de la historia —con el paso de la existencia al estado

[1] Nadie tanto como él ha entendido en profundidad las posibilidades de inteligencia (ninguna doctrina es comparable a la suya, es la cumbre de la inteligencia positiva). Kierkegaard lo criticó de forma superficial porque: 1°) lo ha conocido imperfectamente; 2°) sólo opuso el sistema al mundo de la revelación positiva, no al del no-saber del hombre. Nietzsche apenas conoció algo más de Hegel que una vulgarización de manual. *La genealogía de la moral* es la prueba de la ignorancia en que permaneció y permanece la dialéctica del amo y del esclavo, cuya lucidez es abru-

de vacía monotonía— se vio, en un sentido profundo, convertirse en muerto; tal vez incluso esas diversas tristezas se reunieran en él en el horror más profundo de ser Dios. Me parece sin embargo que Hegel, porque le repelía la vía extática (la única resolución directa de la angustia), *debió* refugiarse en una tentativa, a veces eficaz (cuando escribía o hablaba), pero vana en el fondo, de equilibrio y de acuerdo con el mundo existente, activo y oficial.

Como cualquier otra, claro está, mi existencia va de lo desconocido a lo conocido (relaciona lo desconocido con lo conocido). Ninguna dificultad; creo poder, tanto como nadie que yo sepa, entregarme a las operaciones de conocimiento. Esto me es necesario — tanto como a otros. Mi existencia está compuesta de recorridos, de movimientos que ella dirige a los puntos que convienen. El conocimiento está en mí, así lo entiendo para cada afirmación de este libro, ligada a esos recorridos, a esos movimientos (estos últimos están unidos a mis temores, a mis deseos, a mis alegrías). El conocimiento en nada es distinto de mí mismo: *lo soy*, es la existencia que soy. Pero esta existencia no le es reducible: esta reducción exigiría que lo conocido fuera el fin de la existencia y no la existencia el fin de lo conocido.

Hay en el entendimiento un punto ciego: que recuerda la estructura del ojo. Lo mismo en el entendimiento que en el ojo es difícil de descubrir. Pero mientras que el punto ciego del ojo carece de consecuencias, la naturaleza del entendimiento quiere que el punto ciego tenga en él más sentido que el entendimiento mismo. En la medida en que el entendimiento es auxiliar de la acción, el punto es en él tan desdeñable como en el ojo. Pero en la medida en que se considere en el entendimiento al hombre mismo, quiero decir una exploración de lo posible del ser, el punto absorbe la atención: ya no es el punto el

---

madora (es el momento decisivo en la historia de la conciencia de sí y, hay que decirlo, en la medida en que tenemos que distinguir cada cosa en que nos afecta uno de otro — nadie sabe nada de *sí* si no ha captado este movimiento que determina y limita las posibilidades sucesivas del hombre). El parágrafo sobre el señor y el siervo de la *Fenomenología del Espíritu* (IV, A) ha sido traducido y comentado por A. Kojève en el número de *Mesures* del 15 de enero de 1939, bajo el título de «Autonomía y dependencia de la conciencia de sí». (Reproducido en: Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*) Gallimard, 1947, págs. 11-34.)

que se pierde en el conocimiento, sino el conocimiento en él. La existencia de esta forma cierra el círculo, pero no ha podido hacerlo sin incluir la noche de la que ella no sale más que para entrar de nuevo. Como iba de lo desconocido a lo conocido, le es preciso invertirse en la cumbre y regresar a lo desconocido.

La acción introduce lo conocido (lo fabricado), después el entendimiento que está ligado a ella relaciona, uno tras otro, los elementos no fabricados, desconocidos, con lo conocido. Pero el deseo, la poesía, la risa, hacen incesantemente que la vida se deslice en sentido contrario, yendo de lo conocido a lo desconocido.

La existencia finalmente descubre el punto ciego del entendimiento y de inmediato se absorbe en él por completo. Sólo podría ser de otro modo si una posibilidad de reposo se ofreciese en algún punto. Pero no sucede nada de eso: lo único que permanece es la agitación circular —que no se agota en el éxtasis y vuelve a comenzar a partir de él.

Ultima posibilidad. Que el no-saber sea aún saber. ¡Exploraría la noche! Pero no, es la noche la que me explora... La muerte aplaca la sed de no-saber. Pero la ausencia no es el reposo. Ausencia y muerte están en mí sin réplica y me absorben cruelmente, con toda certeza.

Incluso en el interior del círculo acabado (incesante), el no-saber es fin y el saber medio. En la medida en que se toma a sí mismo como fin, se hunde en el punto ciego. Pero la poesía, la risa, el éxtasis, no son medios para otra cosa. En el sistema, poesía, risa, éxtasis, no son nada, Hegel se desembaraza de ellos de prisa: no conoce otro fin que el saber. Su inmensa fatiga se une, a mi modo de ver, al horror del punto ciego.

El acabamiento del círculo era para Hegel el acabamiento del hombre. El hombre acabado era para él necesariamente «trabajo»: ya podía serlo, siendo él, Hegel, «saber». Pues el saber «trabaja», lo que no hacen ni la poesía, ni la risa, ni el éxtasis. Pero poesía, risa, éxtasis, no son el hombre acabado, no proporcionan «satisfacción». Por no morir de ellos, se los abandona como un ladrón (o como se deja a una chica después del amor), embrutecido, arrojado estúpidamente a la ausencia de muerte: al conocimiento distinto, la actividad, el trabajo.

Prefacio a la obra de Georges Bataille

Alexandre Kojève

La Ciencia hegeliana que rememora e integra la historia del discurso filosófico y teológico, podría ser resumida como sigue:

De Tales a nuestros días, alcanzando el límite extremo del pensamiento, los filósofos han discutido acerca de la cuestión de saber si este pensamiento debe establecerse en Tres o en Dos, o alcanzar el Uno, o todo lo más tender hacia el Uno, evolucionando, de hecho, dentro de la Díada.

La respuesta que dio Hegel se reduce a esto:

El hombre algún día alcanzará el Uno, el día en que cesará de existir, es decir, el día en que el Ser ya no será revelado por la Palabra, en que Dios, privado del Logos, regresará a la esfera opaca y muda del paganismo radical de Parménides.

Pero entretanto el hombre vivirá en calidad de ser hablante del Ser y no podrá nunca sobrepasar la Trinidad irreductible que él mismo es y que es Espíritu.

En cuanto al Dos, es el Espíritu maligno de la perpetua tentación de la renuncia discursiva al saber, es decir, al discurso que por necesidad se cierra sobre sí mismo para mantenerse en la verdad.

¿Qué se puede responder a ello? ¿Que el Hegelianismo y el Cristianismo son, en su base, las dos formas irreductibles de la fe, de

las cuales una es la fe paulina en la resurrección y otra la fe prosaica que se llama buen sentido?

¿Que el Hegelianismo es una herejía «gnóstica» que, por ser trinitaria, le atribuye la primacía al Espíritu Santo?

Sea como fuere, las páginas que van a seguir se sitúan más allá del discurso circular hegeliano.

Queda por saber si ellas contienen un discurso (que tendría en ese caso valor de refutación) o si se encuentra en ellas un forma verbal del Silencio contemplativo. Ahora bien, si sólo hay una manera posible de decir la Verdad, hay innumerables maneras de callar(se)la.

Alexandre Kojève.
12-5-1950